الحرية المسئولة

في الفكر الفلسفي الإسلامي

دكتور

سامي نصر لطف

كلية الآداب - جامعة عين شمس

الناشر

مكتبة الحرية الحديثة

جامعة عين شمس



الحرية المسئولة

في الفكر الفلسفي الإسلامي

دكتور

سامي نصر لطف

كلية الآداب - جامعة عين شمس

الناشر

مكتبة الحرية الحديثة

جامعة عين شمس



بسم الله الرحمن الرحيم



الإهـــداء

إلى من وقفت بجانبي لتأخذ بيدى إلى سبيل خال من العثرات . . .

إلى من سارت أمامي لتفسح لى الطريق ، وتستبعد العقبات . . .

إلى من بقيت من خلفي لتمنع عن ظهرى ما يحدث من أزمات . . .

إلى من تعيش حياتى بما فيها أحيانا من متناقضات . . .

إلى من هيأت لى دائماً مناخاً علمياً وفكرياً رائعاً . . .

إلى من كان لها الفضل فى إنهاء هذا الكتاب بعد سنة واحدة من زواجنا

إلى الصديقة والأخت والزوجة والرفيقة . . .

أهدى هذا الكتاب بما يدعو إليه من الحرية والمسئولية آملاً أن تظل هكذا على العهد حتى الممات . . .

سامى نصر



مقدمات وصعوبات

قال تعالى : « وأن ليس للانسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى ـ النجم : ٣٩ / ٤١ » صدق الله العظيم .

الحمد لله على هدايته ، ونسأله العون والتوفيق والسداد ، ونطلب منه أن يجزينا بقدر ما عملنا وقدمنا . وأصلى وأسلم على نبيه المصطفى شفيعنا يوم الدين .

وبعد فقد دفعنا إلى البحث فى موضوعنا ـ الحرية الإنسانية من خلال الأفعال المتولدة عند متكلمى الإسلام ما لاحظناه ـ أثناء دراستنا الجامعية ـ من وجود محكم ومتشابه فى القرآن الكريم ـ قد يبدو لصاحب النظرة السطحية العابرة أنه ينطوى على تعارض وتناقض فى الآيات ، ولقد ترتب على هذا المحكم والمتشابه تعارض فى أفكار المذاهب الكلامية ، إذ أن كل مذهب كان ينهل من القرآن بما يتفق مع وجهة نظره ويدعمها ، أو يأخذ الآية ويأولها ويفسرها بحسب وجهة نظره ، بحيث تتمشى مع السياق العام لمذهبه .

ولكننا وجدنا ـ بعد أن نظرنا نظرة استقرائية فى القرآن ـ أنه يمكن الخروج بفكرة متميزة عن القَدَر ، وتتلخص تلك الفكرة فى إيجاد الأشياء وإيجاد صفات لها وقُدَر ، كل بحسبه .

كما أنا وجدنا تركيباً منطقياً وربطاً محكماً بين الأشياء بحيث يمكننا القول أن كل موجود من الموجودات له طبيعة خاصة وأفعال تترتب على هذه الطبيعة ، كما أنه يمكن وجود فعل وانفعال بين المخلوقات .

وتصبح فكرة القدر هنا شبيهة بتلك الفكرة التي نجدها في العلم الحديث من حيث النظر إلى صفات الأشياء وعلاقاتها بحسبان أن لكل منها طبيعة محددة تفعل بنظام معين وإحكام ، وأن لكل منها زمان على قدرها ، فالقرآن نظر إلى القدر بالمعنى العلمي الفلسفي وهو الحكم ، والزمان ، والنظام أو الترتيب .

وحينئذ يتفق العلم مع القرآن في أن القَدَر عبارة عن الإرتباط السببي بين الأشياء والأحداث ، وأن حوادث العالم بأسرها إنما تحدث طبق نظام مرسوم لا يتبدل ، وبذلك نكون أمام قدر بالمعنى الفلسفي الطبيعي وبالمعنى العلمي ، لا بالمعنى الساذج ، وهو الجبر والقهر الذي يلغي صفات الأشياء وخصائصها ، وطبائعها . وبالجملة فإن كل مخلوق له طبيعته وأفعاله الناشئة عنها ، وبما أن الله خالق جميع الأشياء ومعطيها صفاتها فيكون هو المقدِّر ، فالإنسان له مقدار معين من الإختيار والقدرة ، وتصدر عنه أفعاله طبقاً لذلك ، وبحسب أحواله الباطنة والظروف الخارجية المحيطة به ، وتلك هي الحرية المسئولة التي قصدناها في بحثنا .

فنحن عندما نتصرف بقدرتنا وإرادتنا ، ونسلك طبقاً لدواعينا وقصودنا ، فإنما يكون ذلك بحسب ما وضعه الله في فطرتنا بما يتناسب مع ظروف حياتنا ، وهذا اعتراف بكون الأشياء تفعل طبقاً لطبائعها ، وأن ثمة نوعاً من الاستقلال الذاتي بذواتنا ، وأن لها قانونها الخاص بحسب تلك الطبيعة —

إذ لا يعني هذا أن الحوادث تقع منا على نحو يضاد إرادتنا وقدرتنا ولكن يعني أننا نفعل بالقدرة والإرادة والحرية بما لا يتعارض مع طبائع الأشياء وآثارها ، وبذلك تصبح الحرية والطبيعة وجهين لحقيقة واحدة وهي الفاعلية والتأثير والإحداث ، ويمكننا أن نعرف الحرية من الطبيعة وأن نعرف الطبيعة من الحرية. وننبه إلى أن هذا فيما يتعلق بالكائنات الحادثة فقط ، تلك الموجودات التي قد تحددت صفاتها ، وتعينت طبائعها بحسب قدرها ، ونوعية وجودها .

ولكن أخطأ البعض وظن أن أفعال الله تعالى ليست مطلقة وليست مستقلة عن كل سبب وطبيعة ذاتية تتفق مع كماله . وظنوا أنهم بذلك ينقذون الكمال الإلهي من جهة ، والعدل الإلهي من جهة أخرى ، ليسير العالم بنظام وانتظام وانسجام وكمال ، حتى تتحقق الغاية منه وهي الدلالة على وجود موجود أعلى منظم وحكيم ، وكل هذه آراء خاطئة ، لأنها قائمة على أساس خاطىء هو تصور الذات الإلهية وكأنها منفصلة عن صفاتها وعن طبيعتها ، وما بني على الخطأ فهو خطأ كذلك ، فسقط ما ذهبوا إليه .

ونستطيع أن نقول إن كل ما يترتب على قدرتنا وإرادتنا إن هو إلا الخلق بنظامه وبما فيه من ترتيب وإحكام وتقدير .

وإذا كان البعض يرى أن هناك تدبيراً أو تقديراً ينافي طبائع الموجودات وعلاقاتها التي تربط بينها ، وينفي التأثير المتبادل بينها فإن هذه الفكرة ليست من القرآن ، بل هي فكرة مصدرها أن الإنسان ينظر إلى ناحية تأثره بالأشياء على نحو لا يستطيع دفعه ، وينظر إلى معاناته لبعض الأفعال الإرادية من أجل تحقيق الإلزام الخلقي ، ويرى القوى المعارضة التي تحد من إرادته

وقوته ، أو تحول دون تحقيق رغباته وحاجاته ، والإنسان نظـــراً لشعوره الداخلى بمحدوديته ، ولادراكه لصغر قدرته إزاء قدرة الإله والطبيعة جنح إلى الحكم بأنه مجبر ومصيّر ومقهور .

وهذا الحكم نتيجة للغفلة عن القوة الفاعلة ، والاهتمام فقط بالشيء الذى يقاومها ، كما أنه نتيجة للتنبه لناحية التأثر بالأشياء دون التأثير فيها .

ولقد نظر البعض إلى أن مجرد كون الإنسان مخلوقاً أو معلولا لغيره ، إنما يعنى ذلك أنه محدود فى فاعليته وفعله ، وبذلك نسوا الطبيعة التى طبعها الله فى المخلوقات . وما لهذه الطبيعة من فاعلية وتأثير . وهكذا فإن العلاقة بين خلق الله لنا وبين أفعالنا ، ليست متوازية ولا متضايفة.

وإذا كان هناك من نظر هذه النظرة السطحية التى أدت إلى القول بالجبر ، فإن هناك من بالغ فى النظر إلى طبائع الأشياء ، ومالها من صفات مؤثرة وفاعلية بحكم تلك الطبيعة ، ونظر إليها فى ذاتها وفصلها عن ميدان التدبير الإلهى الشامل ، فمثلا نظر البعض إلى الطبيعة فى فعلها فظن أنهـا موجودة بذاتهـا ومؤثرة بنفسها لا بموجد وخالق لها أعطاها هـذه القوة ، ويمنحهـا استمرار الوجود ، واستمرار الفاعلية والتأثير .

ونظر البعض إلى الإنسان بوصفه قادراً بذاته ، مستقلا بقدرته وإرادته ، مؤثراً فى نظام الأشياء بقطع النظر عن الموجد المدبر ، ولقد نشأ عن كل هذا تقسيم وفصل فى ميدان التدبير الإلهى الشامل مع أن القول به هو الحق .

وأهم هذه التقسيمات فلسفة المعتزلة فى الفاعلية والتأثير عامة ، وفى التأثير عن طريق المتولدات خاصة . وسنرى تفصيل ذلك فى مواضعه من البحث.

ولكن يمكن القول أن المتكلمين عامة — والمعتزلة خاصة — قد عنوا بمشكلة التوليد للتعرف على الاتصال السببي بين الموجودات فى العالم . وبهذه العناية سننظر إليها على أنها آراء فى فلسفة الطبيعة عند المعتزلة . ولكن ينبغى أن نوجه النظر إلى أن المعتزلة حتى فى فلسفتهم فى الطبيعة لم يخرجوا عن أصولهم الخمسة ، إذ أنهم استمدوا مبادىء فلسفتهم فى التوليد من أصلى العدل والتوحيد ، فقد قالوا بخلق الله للعالم ، وأن الله لم يزل أولا سابقاً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، وقد خلق الله العالم من العدم ، كما أنه تعالى لا يفعل الظلم ، ولا يعاقب أحداً بغير ذنب . . . . الخ من هذه الآراء التى يجدها القارىء عند الرجوع إلى أصولهم ، كما يمكن أن يستشفها من بين سطور هذا البحث .

ولكن ما الذى نرمى إليه من اختيار هذا البحث ؟ والإجابة على هذا السؤال تتضمن أمرين :

الأول : أن اختيارنا لهذه المشكلة كان لما تتضمنه من مسائل عقلية وأفكار منطقية وهذا النوع من الفكر هو ما يتفق مع ميلنا واستعدادنا الخاص .

أما الأمر الثانى : فهو أننا نميل إلى تحديد موقفنا من هذا العالم ومعرفة موقعنا فيه ، إذ يعيب هذا العصر عدم تكامل البحث فى الإنسان وفى مشاكله ، وعدم توافر الاهتمام به ، وبأفعاله ، والكشف عن دوره فيها ومدى تأثيره وتأثره ، وموقفه من الأحداث من حوله . وإن كان هذا الاهتمام حاصلا إلا أنه بقدر يسير لا يتناسب مع مكانة الإنسان بوصفه أشرف الكائنات وأحقها بالدراسة . فما أحوجنا إلى دراسة ذواتنا ومشاكلنا ، ولن يتيسر لنا ذلك

إلا بمعرفة الإنسان بالإنسان، وشعارنا في هذه الدراسة وغيرها هو شعار سقراط «إعرف نفسك بنفسك» . ذلك لأن غاية كل موجود من الموجودات أن يجد ذاته وسط الوجود ، ان جاز لنا أن نستعير هذا التعبير من أستاذنا عبدالرحمن بدوى من مذهبه عن الزمان الوجودى .

ولكن على أى وجه يروم الموجود أن يجـــد ذاته ؟ يبدو أن الغاية القصوى والمقصد الأعلى لكل موجود أن يجد ذاته حراً داخل الوجود ، مختاراً ومساهماً بفعّالية في ذلك الوجود، لأجل أن يعد موجوداً بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، بما فيه من مساهمة وتأثير وفعلٍ وعملٍ وإحداث ... الخ.

ولنأخذ الإنسان – بوصفه موضوع اهتمامنا ، وبوصفه موجوداً من الموجودات المتعددة ، إلى جانب أنه أشرفها ، وينطوى على قدر كبير من الإمكانيات والاستعدادات . فالإنسان لا يتحقق له وجوده كإنسان دون وجود أهداف معينة عنده ، ذلك لأن من يعيش بلا هدف فكأنما يعيش على هامش الحياة . فالحياة الحقة التي يجب أن يحياها الإنسان ليست إلا تحقيقاً لأهداف فكرية أو اجتماعية أو مادية ... الخ من هذه الوجوه التي يتصارع عليها بنو الإنسان ، كل بحسب رغبته واستعداده ، وبحسب نظرته للأمور . وكذلك فالحياة ليست إلا ممارسة ومساهمة من جانب الإنسان لأخيه الإنسان عن طريق الفعل والتأثير والاحتكاك الديناميكى الاجتماعى .

وإن أهداف الإنسان التي عن طريقها تتحقق غايته الأساسية ، وهى تحقيق ذاته وتأكيد حريته ، نقول إن هى إلا أفعاله ، سواء أكانت نظرية أو عملية ، والأفعال لا بد لها من قدرة واختيار وحرية كيما نتمكن من عمل الفعل الملائم أو ترك الفعل غير الملائم .

وبهذا يتحقق للانسان أكبر قدر من الوجود والكمال بحسب ما يحقق من الإمكانيات . والإمكانيات لا تتحقق إلا بحسب الحرية ، فالفعل والفاعلية والتأثير لا تتم إلا بحرية الإنسان وقدرته واختياره .

فكأن بحثنا هو من جهة بحث فى الفعل الإنسانى بوجه عام ، وفى الفعل المتولد بوجه خاص ، وهذا البحث هو الذى سيحقق لنا هدفنا وهو التأكيد على وجود الإنسان الحر المختار المسئول ، فيصبح البحث ، من جهة أخرى ، بحثاً فى حرية الإرادة الإنسانية وعلاقاتها بالأشياء الطبيعية ، وكيف يتمثل ذلك كله فى مشكلة التوليد[1] كما نظـــر إليها المعتزلة أحرار الفكر فى العصور الإسلامية الأولى .

وقد يتساءل البعض ، ألم يحدث فى القرون العشرة الماضية — أو القرنين الأخيرين — بعد انتشار الأبحاث فى الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام ، أن قام باحث بدراسة هذا الموضوع ، بحيث تكون محاولتنا هذه تكراراً لا جدوى منه ؟ ولكن إجابتنا عن هذا التساؤل لن تكون نظرية على سبيل الدفاع عن النفس بقدر ما هى عملية ، يدل عليها أولا البحث الذى بين يدى القراء ، ويدل عليها ثانياً محاولتنا لاقناع أنفسنا بأن البحث فى مشكلة التوليد يعد بحثاً طريفاً ، ولم تمتد إليه أيدى الدارسين والباحثين ولم تتجـــه إليه عقولهم ، من قبلنا — على الاقل — بتفصيل وشمول وإيضاح كما حاولنا هنا بحثه على الاستقلال فى إطار الحرية المسئولة .

(١) تلتقى وجهة نظرنا هنا مع ما يقوله أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور من أن مشكلة التولد مثل آخر من أمثلة الخصب والغنى والحرية فى مدرسة المعتزلة ، خصب فى الأراء المتعددة والمتنوعة ، وغنى فى الرجال الذين تعاصروا أو تلاحقوا ، أما الحرية فقد انتصر لها المعتزلة الأول بالقول والعمل ، فدافعوا عنهـا وسموهم من حرية الإرادة (ص ٦ من مقدمـة الجزء التـاسع من المغنى) .

حقاً لقد بحثنا أولا فيما كتب من دراسات غربية وعربية فى هذا الميدان فلاحظنا — مع كثرة تلك الكتب وضخامتهـــا — أن الاهتمام بفكرة التوليد لم يحتل إلا مواضع قليلة جداً ، لا تزيد على موضعين أو ثلاثة . فمثلا رجعنا إلى كتاب O'Leary [(١)] فوجدناه قد حرر فصلا عن المعتزلة ولم يذكر عن التوليد الكلام الكثير إلا عند حديثه عن بشر بن المعتمر بوصفه أول من قال بمذهب عن الـــترابط المنتظم بين الأفعال وسماه بالتوليد Begetting [(٢)] .

ورجعنا كذلك إلى كتاب وات M Watt [(٣)] ، فوجدنا أنه ذكر التوليد فى موضعين ، ثم رجعنا إلى نفس المؤلف فى كتاب آخر لم يذكر التوليد فيه إلا مرة واحدة حين أرجع الفضل فى القول به إلى بشر بن المعتمر وأن هذه الفكرة قد حلت مشكلة مسئولية الإنسان عن أفعاله [(٤)] .

ثم رجعنا إلى كتاب ماكدونالد Mackdonald ، فرأينا أنه ذكر الفكرة فى موضعين ، الموضع الأول عن بشر بن المعتمر ، ولم يزد فيه شيئاً على ما عرفناه ، والموضع الثانى عن ثمامة بن أشرس ، الذى قال بأن المتولدات لا فاعل لها ، لا إله ولا إنسان ، وأن العالم فعل الله بطبعه [(٥)] .

---

(١) O Leary, Arabic thought, p. 123 :134.

(٢) Ibid, p. 127.

(٣) M.watt. Freewill p 74 : 81.

(٤) M. Watt, Islamic phil. & theology. p. 69

(٥) D. B. Mackdonald. Development of Muslim theology, p. 152 and 144. Beirut 1965.

أما كتاب ماجد فخرى ، فقد تضمن ثلاثة مواضع ، ولم تخرج الآراء الواردة فيه عن الأقوال الواردة عن المشكلة فى كتب المقالات وأصول الدين والإرشاد وفصل ابن حزم والاقتصاد فى الاعتقاد ، حيث عرض منه نقد الغزالى لفكرة السببية(١).

وهناك كتب أخرى لم نجد لفكرة التوليد أى إشارة فيها مثل :ـ

Dwight Donaldson, studies in muslim Ethics, london, 1953
A. J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, london, 1957.

هذا ونحن لا ننكر مساهمات كل من (جولد زيهر وفردريك ديتريص وموريس بويج وبول كراوس ودى بور وماكس هورتن) وغيرهم كثير فى اكتشاف النصوص الفلسفية والكلامية ، وفى عمل الدراسات المستفيضة . ولكن يجب أن نضع فى اعتبارنا — حين الأخذ من هذه الأبحاث — أن أصحابها لم يدققوا فى هـــذه الدراسات ولم يفصلوا التفصيل المطلوب ، وخاصة فيما يتعلق بالمشكلة التى نتصدى لدراستها هنا ، هذا بالنسبة لباحثى الغرب .

أما بالنسبة لمفكرى العرب ، فلقد رجعنا إلى كتب كل من :

أستاذنا الدكتور أبو ريده فى كتابه عن النظّام ، ولقد عرض فيه فكرة التوليد فيما يتصل بالنظام فقط وإن تناول فلسفة النظام تناولا رائعاً لم يتكرر بعد . وكذلك الحال بالنسبة للمرحوم الشيخ على الغـــرابى فى كتابه عن أبى الهذيل العلاف . ثم كتاب الدكتور النشار عن نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، فلقد عرض عرضاً سريعاً لهذه المشكلة مع أهميتها وبالرغم من ضخامة الكتاب.

---

(١) Majed Fakhry, Islamic occasionalism, p. 41, 48.

وكذلك الحال بالنسبة لكتاب دى بور عن تاريخ الفلسفة فى الإسلام حيث قد استفدنا من الهوامش والتعليقات التى حررها المترجم الدكتور أبو ريده . وأكثر الدراسات أهمية فى هذا المجال وأكبرها كما هى الرسالة التى أعدها الدكتور عبد الكريم عثمان عن القاضى عبد الجبار ، ولقد رجعنا إليها وكنا نتوقع أن رسالة تربو على الثمانمائة صفحة ستتضمن فكرة التوليد بإفاضة وتفصيل لدرجة كانت ترهبنا ، ورجعنا إليها تدفعنا رغبة وتمنعنا رهبة ولكن سرعان ما تبدد الخوف عندما وجدنا أن كل ما يتصل بالتوليد فيها لا يزيد عن المبحث الثانى من الفصل الخامس .

وعلى كل حال فنحن وإن لم نستفد مباشرة من هذه الدراسات : إلا أنها أفادتنا فى التوجه إلى كيفية عمل البحث المنظم ، وساعدتنا فى معرفة بعض أبعاد المشكلة ونطاقها ، كما أنها أرشدتنا إلى كثير من المراجع التى اعتمدنا عليها فى بحثنا هذا .

ونستطيع أن نقول — تبعاً لموضوع البحث ولغته واصطلاحه — أن جميع تلك الدراسات والأبحاث من غربية أو عربية ، قد ولّدت عندنا منهجاً وأسلوباً وعلماً استطعنا بها جميعاً أن نعد هذا البحث بصورته هذه .

وبالإضافة إلى ما تقدم من دراسات فقد بذلنا الجهد فى الرجوع إلى النصوص الأصلية للمشكلة ، المطبوع منها والمخطوط ، المعتزلى منها والسُّنى ، سواء كتبت بأقلام أصحابها من معتزلة أو أشاعرة ، وكان بعض هذه الكتب أو المخطوطات بقلم معتزلى عن مذهبهم أو عن مذهب الخصم ، وبعضها بقلم أشعرى عن مذهب المعتزلة . كما لاحظنا أن بعضها كان يكتب المسألة ويفندها ثم يشير إلى وجهة نظره ، والبعض الآخر كان ينقد ويهدم

دون عرض نظرته ، والبعض الثالث يسرد ويعرض دون نقد أو معارضة. ولقد أفدنا إفادة كبيرة من كتب القاضي عبد الجبار ، وخاصة الجزء التاسع من المغني(*) .

وكان اعتمادنا على هذا الجزء كبيراً ، إذ أنه انفرد دون سائر مؤلفات القاضي والكتب التي رجعنا إليها بالعرض المفصل لمشكلة التوليد عند كل المتقدمين ثم يعرض رأي القاضي ، كما أننا اضطررنا إلى إيراده في معظم صفحات البحث لأنه انفرد بالمتولدات في الطبيعة ، وعرض لفكرة التوليد في الأفعال الإلهية كما سيرد ذكره من بعد .

أما عن منهجنا في البحث فقد وضعنا في اعتبارنا أولا الصبغة العلمية والفلسفية لعلم الكلام ، وترتب على هـــذا الاعتبار أن حددنا المفهومات وعرفناها تعريفاً متميزاً وواضحاً ما أمكننا وبحسب صعوبة المفهوم بعد مناقشته. ثم أخذنا على عاتقنا أن نبين كل مسألة من المسائل عينها كما تتجلى في المؤلفات ذاتها . ثم وضعنا المقدمات والتمهيدات بعد أخذ ورد ونقد ما أمكن لنا ذلك وبقدر ما استطعنا الغوص على أعماق الأدلة واســـتقصاء الإشكالات ، ثم الإستدلال الدقيق والاستنتاج بحسب خطة منطقية فلسفية وعقلية تتفق مع نزعتنا الفطرية إلى المعقول والمنطقي من الأفكار الفلسفية كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

أما لغة البحث وأسلوبه فقد يبدو للقارىء في بعض المواضع وكأنه أمام

(*) رجعنا إلى الجزء الخاص بالتوليد مخطوطاً ثم ظهر مطبوعاً بعد طبع الرسالة وإعدادها للمناقشة في يوليو سنة ١٩٦٢ ، ولقد قام بتحقيقه الدكتور توفيق الطويل والأستاذ سعيد زايد مع مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور .

لغة جافة ، وتعبيرات صلبة ، وأفكار إجمالية . وهذا حق نعترف به ، ولكن لذلك سبباً يرجع إلى تأثرنا باللغة التي عكفنا على قراءتها زهاء أربع سنوات وهذا التأثر يقع فيه الباحث مع حذره وحيطته ، ذلك لأن الباحث بمرور الوقت وكثرة الاطلاع يجد نفسه مضطراً إلى التأثر بالكاتب والكتاب ، وأول مظاهر هذا التأثر هو استعمال نفس اللغة والأسلوب وطريقة التعبير ومثيل العبارات إن لم يكن عينها في بعض الأحيان .

وبعد تلك المقدمة وهذه الصعوبات يجب أن نشير إلى تبويب البحث وفصوله :

فالبحث مؤلف من خمسة أبواب كل منها مقسم إلى فصلين أو ثلاثة ، يجد القارىء موضوعاتها بين طيات هذا البحث ، وفي النهاية يجد فصل الختام عن مظاهر التأثير والتأثر وتعقيب عام على البحث . ولن يخلو البحث كالعادة دائماً من نقائص وغموض(*) ، ولكن ذلك يمكن أن يغفره لنا القارىء إذا نظر في البحث نفسه بصرف النظر عن بعض الهنات والزلات ، وسيرى أنه بصدد الإطلاع على مشكلة على جانب كبير من الطرافة . ونستطيع أن نقول — بلا تردد وبلا غرور ، ولكن بثقة موضوعية — أن هذا البحث يقوم على مشكلة لم يكن لها مثيل عند المفكرين السابقين على المعتزلة ، فكانت المشكلة طريفة عندهم ، وكذلك فإن هذا البحث ليس له نظير عند

(*) ذهب استاذنا الدكتور مدكور الى القول بأن مشكلة التولد فيها دراسات تمت بصلة إلى الفسيولوجيا والطبيعة والأخلاق والتشريع ، وعلم النفس والميتافيزيقا وأساسها أثبات قدرة الفرد وإرادته، دون أن يكون في ذلك أنتقاص للقدرة والإرادة الإلهية. وإنها لمحاولة غير هينة، ولم تخل من تناقض وتعارض . (راجع تصدير الدكتور إبراهيم مدكور للجزء التاسع من المغنى ، التوليد ص ٦ ، الدار القومية) .

الباحثين السابقين علينا فى هذا المجال ، وله ظروفه وطبيعته لتنوع الآراء فيه. وكل ذلك قائم على أن الذين تعرضوا لهذه المشكلة لم يدققوا التدقيق الكافى فكانت أبحاثهم لا تحتوى إلا على شذرات قليلة لا تتناسب مع أهمية هذا الموضوع وتشعب عناصره ومسائله من جهة ، ومن جهة أخـــرى بالنسبة لدراستنا هذه بما فيها من تفصيل وشمول وإحاطة على قدر ما تيسر لنا من الجهد والتوفيق .

ورحم الله العماد الأصفهانى حين قال فى: « البستان الجامع » « إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً فى يوم إلا قال فى غده : لو غير هذا لكان أحسن. ولو زيد كذا لكان يستحسن ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ، وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر ». فلنتذكر، وليتذكر القارىء دائماً، أننا بشر معرضون للخطأ، وحصول الخطأ ما هو إلا وسيلة لإدراك الصواب ، ليستطيع الإنسان أن يسعى إلى الكمال كمثل أعلى . وإن كنا لن نصل إلى الكمال إلا أننا يجب أن نعمل ونحاول من أجل الوصول إليه ، فلا نركن ولا نكسل — لكونه صعب الحصول — بل علينا العمل الدائب والجد المتواصل وعلى الله التوفيق والسداد فهو نعم الموفق والمستعان .



الباب الأول



الفصل الأول

١ — تمهيد وتعريفات :

لا بد للباحث فى موضوع أن يبين أمرين :

الأمر الأول : سبب اختياره للموضوع .

والثانى : وسائله ومنهجه لمعالجته .

أما اختيارنا مشكلة التوليد عند المعتزلة ، وهى تتناول مشكلة العلية ، فهو يرجع إلى أن المعتزلة درسوا فعل الإنسان وفعل الطبيعة على أساس تقرير قدرة الإنسان واختياره ومسئوليته ، وعلى أساس أن للأشياء « طبائع » وخواص لها آثارها ، وهما أمران فى غاية الأهمية من الناحية الفلسفية والعلمية .

ومن أسباب ميلنا إلى هذه الدراسة أن الاختيار الإنسانى والفاعلية الإنسانية وكذلك فاعلية الطبيعة أمور واقعة وإن كان بعض المفكرين ينكرها أو يثير حولها الشكوك ظناً منهم أن القول بحرية الإرادة أو بفاعلية أشياء الطبيعة يتعارض مع القول بالقدرة والإرادة الإلهيتين وينال مما لهما من شمول . ولذلك يجب أن يكون البحث فى حرية الإرادة لا مجرد أقوال نظرية، بل يجب أن يكون مدعوماً بالأدلة المنطقية ، والاستنتاج من الواقع المشاهد طبقاً لمبادىء العلية .

والأمر الثانى هو البحث كله كما نضعه أمام القارىء . ويحسن أن نذكر من أول الأمر سبب اهتمام المعتزلة بمشكلة التوليد . وهذا يقتضى أن نتعرض

أولا لتعريف الفعل المباشر والفعل المتولد ، إذ أن الأفعال - الإنسانية والطبيعية لا تخرج عنهما . والتعريف — كما هو معلوم — يحدد الشيء ويوضحه ويميزه ولا بد لنا من الاكتفاء هنا بتعريف موجز للمتولد ومايقابله وهو المباشر .

والقصد من إيراد التعريفين — مع أن اهتمامنا يدور بصفة خاصة حول الفعل المتولد — أن المتضادين يحدد كل منهما الآخر ، ويلقى ضوءا عليه ، وهـذا يذكرنا بما اشتهر منذ فلاسفة اليونان من أن العلم بالمتضادات علم واحد وأن كل ضد يُدرك بتصور ضده ، هذا أولا ، وثانيا لأننا لم نجد فيما قرأناه من كتب صنفت فى التوليد تعريفا للمتولد إلا كان مقترنا بتعريف المباشر .

ولم نجد كتابا أفضل من المقالات للإشعرى ، فهو من أقدم المراجع وأشملها لكافة التعريفات فى التولد حتى عصره . يذكر الأشعرى أن بعض المعتزلة حدوا المتولد بأنه : « الفعل الذى يكون بسبب منى ويحل فى غيرى » .

وأن آخرين عرفوه بأنه : « الفعل الذى أوجدت سببه فخرج من ان يمكننى تركه ، وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى » . وحده آخرون بأنه : « الفعل الثالث الذى يلى مرادى ، مثل الألم الذى يلى الضربة ، ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة »(*). أما الإسكافى فقد وضع تعريفا فرق فيه بين المباشر والمتولد على هذا النحو : « كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والارادة له » فذلك هو المتولد ، أما « كل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج كل جزء منه

(*) المقصود مثلا ذهاب الحجر حين نقذف به ، أو ذهاب السهم حين نرميه .

إلى تحديد عزم وقصد إليه وارادة له فهو خارج عن حد المتولد ، داخل فى حد المباشر »[1] .

ويبدو أن التعريفات الثلاثة الأولى تعريفات وصفية ، تبين رابطة السببية بين الفاعل والفعل المتولد كما توضح المدى الذى تمتد إليه قدرة الإنسان على المتولدات ، بحيث يمكن القول أنها لاتقتصر على ذاته فقط ، بل تتعداه إلى غيره من الذوات والأشياء . وتلك التعريفات تبين كذلك وضع وترتيب الفعل المتولد بالنسبة للأفعال الصادرة عن الإنسان ، من حيث ترتب المسببات عن أسبابها . ونرى بحسب النصوص أن الفعل المتولد هو الثالث بالنسبة « للسبب » الذى هو الواسطة بينه وبين الفعل الأول ، وهو إنبعاث الإرادة والقدرة .

أما الإسكافى فيبدو من تعريفه — فى المتولد خاصة — أنه لم يدقق فى تحديد سبب الفعل المتولد ؛ وإن كان ربما أراد أن يشعرنا بأن الإنسان يعد مسئولا عن فعله الذى يقصد إليه مهما تعددت الوسائطه ، وهو لم يصب فى نفى القصد والإدارة عن المتولدات . اللهم الا إذا كان يعنى بها تلك الأفعال التى تصدر عن الساهى أو الملجأ أو النائم. ولا مدخل لقدرته أو إرادته فيها . وإذا أخذنا تعريف الإسكافى للفعل المباشر وجدنا أنه يصلح تعريفا للمتولد إذا أضفنا إليه كون هذا يحدث بواسطة سبب . وذاك لا يحتاج الى السبب فهما وإن اختلفا من هذا الوجه ، فهما يتفقان فى ضرورة توافر القصد والعزم والإرادة عند الفاعل كيما تنسب له فاعليته لهما .

أما القاضى عبد الجبار فإنه عرّف المباشر والمتولد على هذا النحو بأن قال:

---

(١) « مقالات الإسلاميين » الاشعرى ، طبعة محيى الدين عبد الحميد ، جـ٢ ص ٨٤/٨٥ القاهرة سنة ١٩٥٤ .

« فالذى نسميه مباشراً هو ما انفعلة ابتداء فى محل القدرة من دون فعل سواه والمتولد على ضربين : أحدهما أن يكون كالمباشر فى كونه فى محل القدرة ، كما نقوله فى العلم المتولد عن النظر ... والثانى يتعدى بمحل القدرة ، وإن كان السبب يوجد فى محل القدرة »[1] .

ويبدو من تعريف القاضى أنه جعل التفرقة بين كل من المباشر والمتولد قائمة فى كون الأول يحل فى محل القدرة — الإنسان الفاعل للسبب — والثانى وإن كان منه ماهو مثل المباشر من حيث ملازمته للمحل ، فإن منه مايفارق المحل ، كالحركة التى تتولد فى جسم بعيد عنا بواسطة الاعتماد الحاصل من جهتنا .

ويمكننا أن نوضح تعريف القاضى أكثر إذا أوردنا تحديده لنسبة المتولد إلى الفاعل فهو يذكر أن : « كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه ، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل العبد ، وماليس هذا حاله فليس بمتولد عنه ولا يضاف إليه على طريق الفعلية ، ثم لا يجوز أن يحدث ولا محدث له »[2] .

ويبدو أن القاضى أراد من هذا القول أن الفعل ينسب إلى الإنسان ، إذا كان السبب الذى أدى إلى حصول الفعل سببا من جهة الإنسان ، ذلك لأن المسبب إنما يتبع السبب الذى أوجده ، ثم يتبع فاعل السبب ، فيكون المتولد والمباشر كلاهما فعل للعبد من حيث أن سبب كل منهما من العبد . والفارق بينهما أن المتولد حدث فى الوقت الثانى من حدوث السبب ، أى على

---

(١) القاضى عبد الجبار : « المجموع فى المحيط بالتكليف » تحقيق عمر السيد عزمى . جـ ١ ص ٣٠١ القاهرة سنة ١٩٦٥ .

(٢) « المحيط بالتكليف » تحقيق الأب هوبن ، جـ ١ ص ٤٠٠ بيروت سنة ١٩٦٢ .

سبيل التراخى بواسطة ، أما المباشر فقد حدث فى وقت حدوث السبب دون تراخ .

ويبدو أن القاضى قصد من فكرة الفاعلية المستمرة على طريقة واحدة ، ذلك الانتظام والإطراد بين السبب والفعل المتولد ، وإن كان هذا متعذر التحقيق فى كل الأحوال — لتدخل الأحوال الخارجية فى كيفية الفاعلية — لذلك فلا نعده شرطا أساسياً يطّرد فى كل المتولدات * .

والجرجانى ذهب إلى أن التوليد هو : « أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر ، أما المباشرة عنده فهى « كون الحركة بدون توسط فعل آخر[1] » وفى نفس هذا المعنى تقريبا ذكر التهانوى عن المعتزلة أنهم « قالوا : الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة ، وبوسط هو التوليد »[2] .

وعلى كل حال فإن وجود الواسطة فى المتولد دون المباشر هو السمة الأساسية فى بيان الفرق بينهما ، كتحريك اليد المفتاح ، فإن حركة المفتاح وقعت بواسطة حركة اليد ، فسميت تلك الحركة متولدة ، بينما حركة اليد نفسها مباشرة ، إذ أنها من جهة لم تتجاوز محل القدرة — ونعنى بمحل القدرة الذات القادرة التى تقوم بفعل السبب الذى ينتج عنه الفعل المتولد — ومن

(*) يذهب المحلى إلى التفرقة بين الفعل المباشر والمتعدى — ولعله يقصد به المتولد — فالأول يحدث منا فى محل القدرة عليه ، ولا فرق فيه بين أن يكون مبتدأ نحو النظر ، أو متولداً فى محل سببه نحو العلم بعد أن يكون سببه فينا . وأما المتعدى فهو الفعل الموجود فى غير محل القدرة بواسطة سبب فى محل القدرة ، وهذه القسمة خاصة بأفعال القادرين بالقدرة ولاتدخل فيها أفعال الله سبحانه ... لأنه ليس بمتحيز . راجع : المحلى « عمدة المسترشدين فى أصول الدين » جـ ٢ ص ١٩١ مخطوط بدار الكتب (ب) ٢٨٦٨٥ .

(١) الجرجانى : « التعريفات » ص ٦١ ، البابى الحلبى ، القاهرة سنة ١٩٣٨ .

(٢) التهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » جـ ١ ص ١٢٠ ، كلكتا سنة ١٨٦٢م .

جهة أخرى فإنه ليس ثمة واسطة بين محرك ومتحرك ، إذا أن هذه المجاوزة ، وتلك الواسطة هما الميزان للمتولد عن المباشر .

أما الإيجى فقد عرف التوليد على هذا النحو : « أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، نحو حركة اليد وحركة المفتاح ، فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية ، سواء قصدها أو لم يقصدها » .[1]

وقول الإيجى بالوجوب يستبعد الإختيار الذى يتعلق بفاعل المتولدات إذ أن الوجوب ينطوى على الضرورة تبعا لطبيعة الحركات والأفعال الصادرة ولا مدخل للفاعل فيها . أما تفريقه بين القصد وعدمه فى المتولدات فذلك مخالف لما ذهب إليه المعتزلة ، وهو موقف طبيعى من الإيجى ، خصوصا وأن فكرة الوجوب التى أدخلها فى التعريف لاتفتقر إلى قصود أو عدمها فالأمر سواء .

ونحن نوافق القاضى فى استعمال مصطلح الفعل المباشر بدلا عن الفعل المبتدأ بالرغم من ورود هذه الكلمة الأخيرة فى كثير من مصنفات علم الكلام . ويرجع القاضى سبب تسمية الفعل المباشر بهذا الاسم إلى . « وقوعه بحسب قصده (أى الفاعل) وإرادته ، وانتفائه بحسب كراهته »[2] ، ولقد أراد أن لايسمى الفعل المباشر مبتدءاً لأن « اللون الحال فينا والمرض والصحة قد توجد إبتداء ، ولم يجب كونه فعلا له ، وإنما فارق المباشر هذه الأمور من حيث وجب وقوعه بحسب قصده لا لأنه وجد مبتدأ »[3] فالفرق بين

---

(١) الايجى : « المواقف » شرح السيد السند ، جـ ١ ص ٣٨٤ ، استانبول سنة ١٢٩٢ هـ وقارن التفتازانى : « العقائد النسفية » ، محمد على صبيح ص ١٢٥ ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

(٢و٣) القاضى عبد الجبار : « المغنى فى أبواب العدل والتوحيد » جـ ٩ التولد ، ص ١٩١ ، مخطوط ، دار الكتب رقم ٢٦٩٨٢ (ب) .

المباشر والمبتدأ كالفرق بين المباشر والمتولد من جهة وبين المبتدأ من جهة أخرى فى كون هذا الأخير يستغنى عن القصد والإرادة ، بينما الأول والثانى فيحتاج كل منهما إلى القصد والإرادة لكى ينتسبا حقيقة إلى فاعلهما وهما يتساويان فى ضرورة نسبة كل منهما إلى فاعل وموجد ، لأن المتولد — كما يذكر أبو البركات البغدادى — هو : « لامحالة يحدث بعد ما لم يكن ، فله محدث وذلك المحدث إن كان يحدث وهو موجود وجدت الحركة الثانية مع الأولى وإن كان يحدث وهو معدوم وجب أن يكون دائما علة للحركة فلا تنقطع »[1] .

ولعل قول أبى البركات البغدادى بوجود محدث وفاعل للفعل المتولد بوصفه حادثا بعد مالم يكن موجودا — ناتج عن النظرة الفلسفية للطبيعة ، والتى تؤكد وجود فاعل لكل فعل ، ومحدث لكل محدَث .

وهذا يعد ردا متقدما على أولئك الذين يقولون بأن المتولدات أفعال لافاعل لها . أما قول أبى البركات — بضرورة وجود الحركة الثانية مع الأولى فى حالة وجود المحدث - فهو قول غير دقيق ، إذ أن المتولد يتراخى عن سببه ، حقا توجد متولدات لاتتراخى عن أسبابها ، إلا أن كل المتولدات ليست هكذا ، بل بعضها فقط ، والبعض الآخر يحدث على سبيل التراخى . فليس ثمة ضرورة للقول بحدوث الحركة الأولى مع الحركة الثانية ، وأن يكون كلاهما فى حالة ما إذا كان المحدث موجودا .

٢ — اهتمام المعتزلة بفكرة التوليد : —

بعد أن استوضحنا الفرق بين المتولد والمباشر — كأساس عام لفهم

(١) أبو البركات البغدادى : « المعتبر فى الحكمة » ج ٢ ص ١١٣ ، حيدراباد ، سنة ١٣٥٨ هـ .

المعانى - وأشرنا إلى وجه نسبة كل منهما للانسان ، علينا الآن أن نبين سبب اهتمام المعتزلة بمشكلة الأفعال المتولدة .

وذلك الاهتمام قد فسر تفسيرات متعددة ، وكل تفسير يرتكز على فكرة يرى المفسر أنها وحدها سبب الاهتمام ، كل بحسب وجهة نظره . فالتهانوى يرى أن السبب فى قول المعتزلة بالتولد إنما هو لتحديد الفاعل المؤثر بالنسبة للافعال التى تصدر مترتبة على أفعال أخرى، وذلك الترتيب ذو أهمية فى تحديد ما إذا كان الفعل متولدا أو مباشرا . ويمكن فهم الترتب هنا بمعنيين ، كلاهما يتوفر فى المتولدات .

المعنى الأول: موضع الفعل بالنسبة لسببه وفاعله، وتحديدما إذا كان مسببا قريبا أو بعيدا ، بناء على كون السبب قريبا أو بعيدا بالنسبة للمسبب .

والمعنى الثانى : الترتب أو التوقف ، أى حصول هذا الفعل عقيب ذلك السبب ، أو توقف المتولدات على الفاعل بواسطة السبب المتوسط ، الذى يقوم بدور همزة الوصل بين الفاعل البعيد والمسبب . ويبدو أن المعنى الثانى هو المقصود عند التهانوى . إذ يقول . « إعلم أن التوليد إنما أثبته المعتزلة لأنهم لما اسندوا فعال العباد اليهم ، رأوا فيها ترتبا ، وأيضا رأوا أن الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه ، فلما لم يمكنهم إسناد الفعل المركب * إلى تأثير قدرتهم فيه إبتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد » [(١)] .

---

(١) التهانوى ، الكشاف ، ج ١ ص ١٢٠ .

(*) كلمة المركب وردت ولكنها لاتستقيم مع النص ولعلها المرتب ، اللهم إن كان المقصود بالمركب هنا المركب من واسطة وسبب بين الفعل والمفعول أو بين الأثر والمؤثر ولكن السياق يؤذن بصحة التفسير الأول .

وكأن تعليل التهانوى لاهتمام المعتزلة بالتوليد قائم على تفسير أسباب ونتائج الفعل الذى يصدر عن الإنسان ، ثم تفسير الفعل الثانى الذى يترتب على الفعل الصادر عن هذا الانسان . وكذلك أرادوا أن يحددوا نطاق تلك الفاعلية والإحداث ، بحيث نعرف ماإذا كان الإنسان يستطيع أن يحدث تأثيرا فى غيره — على سبيل التوليد — ام أن فاعليته وإحداثه للأفعال يتوقف عند ذاته وحيزه فقط ولايتعداها إلى ذوات وأحياز أخرى .

وإلى هذا التفسير الذى أورده التهانوى ذهب الإيجى كذلك إلى أن المقصد هو تحديد نطاق الفاعلية الإنسانية ، وعلاقة ذلك بالأسباب والمسببات[٢] .

أما مانراه نحن سببا لاهتمام المعتزلة بهذه المشكلة ، فهو أننا نعترف إلى جانب ماقرره الإيجى وما أشار إليه التهانوى ، وبالإضافة إلى ما اجمعت عليه معظم الكتب الكلامية — بأن وجه الاهتمام الخاص من المعتزلة إنما هو للوصول إلى تفسير لأفعالنا على أساس طبيعى فلسفى من ارتباط العلل بمعلولاتها ، بصدور فعل مترتب لاحق على فعل آخر سابق وكلاهما يصدر عن الإنسان . ونحن فى الوقت نفسه نرى أن ذلك التفكير من المعتزلة إنما يعبر عن اهتمام خاص بالإنسان ، وتحديد لموقفه ودوره من الأحداث التى تدور من حوله ، من حيث الفاعلية والتأثير حتى يستحق الإنسان أن تنسب إليه الحرية والاختيار والقدرة على التصرف بحكم عقله وقدرته وإرادته الذاتية .

---

(٢) الايجى ، المواقف ، جـ ١ ص ٣٨٤ .

ولكن إذا تساءلنا عما يترتب على ذلك الاختيار الإنساني ، ماذا سيحدث فإننا نجد أن كون الإنسان مختاراً يفعل مايريده ومايقدر عليه ، ويترك مايستعصى على قدرته أولا يتفق مع إرادته ، يفعل هذا ويترك ذاك ، يختار ويرفض ، نقول أن كون الإنسان فاعلا لهذه الأحوال ، يترتب عليه كونه مسئولا عنها . إذ أن المسئولية — كما سنعلم فيما بعد — تتوقف على القدرة الإنسانية فى الفعل والترك ، وتتوقف على الاختيار ، وهى نتيجة حتمية لكل هذه الأحوال .

وعلى ذلك لانكون مخطئين إذا رأينا أن البحث فى التوليد — والسبب الأساسى فى اهتمام المعتزلة بالفعل المتولد — كان لتحديد نطاق المسئولية الإنسانية، فإلى أى مدى تمتد مسئولية الإنسان عن أفعاله ؟ هل تشتمل على الأفعال المباشرة فقط بوصفها أفعالا صادرة عن قصود الإنسان ودواعيه ؟ وهذا بالطبع يصح عند المعتزلة بحكم قولهم بالاختيار والفاعلية المطلقة ،ونحن لانعنى بالفاعلية المطلقة إلا إمكان الفعل بالنسبة لما تتمكن القدرة الإنسانية منه ، ولايتعدى ذلك إلى نطاق آخر تعجز عنه القدرة الإنسانية،إذ أنها مهما امتدت فهى قدرة محدودة قاصرة على أفعال معينة دون أخرى .

ولكن هل تشتمل المسئولية على تلك الأفعال التى تترتب على أفعال الإنسان أى تشتمل على المتولدات ؟ وسنجد خلال عرض البحث أن الإنسان مسئول عن كل مايصدر عنه ، بشرط توافر الدواعى والقصود إلى جانب القدرة الفعالة ، إذ أن القصد أو الداعى بدون القدرة لايحقق شيئا البتة ، وكذلك فالقدرة دون الداعى والقصد لاتكشف عن الاختيار الحر ، فليس كل مايريده المرء يستطيعه ؛ وكل فعل يصدر عن الإنسان بدون إرادة وعزم فليس دليلا على الفاعلية والتأثير ، بل هو يتعارض مع الإختيار الإنسانى .

وليس بغريب ، والمعتزلة هم المهتمون بالإنسان وبحريته وبأفعاله ، وهم « أصحاب العدل » ، أن يحددوا مسئولية الإنسان ، ليكون ثمة عدل فيما كلفنا الله به من حيث إمكانية تحقيقه ، ولتحفظ للانسان مكانته التى هو جدير بها بحسب أحواله وأفعاله وصفاته . ولعلهم قد أصابوا فى بلورة هذه القضايا وتضمينها فى مشكلة التوليد فكان لهم فضل السبق فى بحث مشكلة لم يسبقهم اليها مفكر أو فيلسوف ، كما كان لهم فضل السبق كذلك فى تأكيد حرية الإرادة الإنسانية فى الفكر الاسلامى خاصة ، والرجوع إلى مشاكل الانسان كمركز اهتمام للدراسة والفكر بعد أن كان هذا النوع من الأبحاث قد تضاءل بحيث لا يتناسب مع مكانة الإنسان بوصفه أشرف الكائنات .

ولعلنا نكون قد ألقينا ضوءا على الأمر الأول الذى أردنا بيانه وهو أهمية الموضوع الذى جعلناه محور هذا البحث وماله من شأن بالنسبة لفكر المعتزلة وأصول مذهبهم .

أما عن وضع مشكلة التوليد بالنسبة لمشكلة العلية بوجه عام ، فنحن نميل الى وضعها كخاص وسط عام ، وهو النطاق الكلى لفكرة العليّة والتأثير والفعل . فاذا ما أردنا تمثيل مشكلة التوليد بالتمثيل الرمزى المنطقى ، على سبيل المثال ، بالقياس الى المشكلة العامة وهى مشكلة العليّة . فإننا نمثل العلية بدائرة كبيرة ، ونجعل فكرة التوليد متضمنة داخلها كدائرة صغيرة مع ملاحظة أن السمة المشتركة بينهما هى بيان رابطة العلية بين شىء وآخر وتأثير هذا الفعل فى ذلك .

فالتوليد — إن شئت — هو جانب من التأثير والفاعلية والعليّة والتقنين

فى مجال الانسان والطبيعة ، من حيث التأثير الانسانى فى الأشياء الطبيعية وفى بنى الانسان من جهة ، أو التأثير الطبيعى للاشياء بعضها فى بعض أو فى بنى الإنسان من جهة أخرى .

وسنستقصى هذا التأثير وتلك الفاعلية ونتناول وجوههما ومظاهرهما فى أثناء عرضنا للمشكلة ، حتى نكون على بينة من أفعالنا وأمورنا .

٣ – الفعل هو الدليل على وجود الله

كان اهتمام المعتزلة بمشكلة التوليد أو بمشكلة الفعل عامة، اهتماما ينطوى على أهمية بالغة فهم يقررون مبدأ عاما، وهو أن السبيل إلى المعرفة بوجود موجود هو النظر فى أفعاله الصادرة عنه. ومن أسس استدلالهم على وجود الله القول بحاجة الحادث إلى محدث، وهم يستدلون على هذه القضية الأخيرة من النظر فى الأفعال الإنسانية.

فصدور افعالنا عنا واحتياجها الينا يدل من حيث المبدأ على حاجة الحادث إلى المحدث، وهذا هو أساس الاستدلال من وجود الحوادث على وجود الله. ولاشك فى أن الأفعال الحاصلة منا — المتولدة منها والمباشرة تفتقر فى وجودها إلى قدرتنا الحادثة تبعا لحدوثنا. ومقدورات قدرتنا تصدر عنا لأنها تصدر تبعا لأحوالنا وتتوقف على اراداتنا وقصودنا، فتكون حاجة الأشياء الينا فى وجودها، ثم حاجتنا فى وجودنا إلى المحدث، وكل هذا يمكن أن نستنتج منه أن صدور أفعالنا عنا سبيل لمعرفة الله ومعرفة وجوده.

ومهما قيل من آراء لبعض الصوفية مثل الذهاب إلى أن أفعالنا أسباب أو «وسائط وهمية»[(١)] على حد تعبير ابن سبعين، فهى على كل حال وجه للدلالة على الله. أما عند المعتزلة فإن حدوث افعالنا أمر أساسى وذلك كما يقول القاضى عبد الجبار: «لولا حدوث افعالنا من جهتنا لم يصح منا أن نعرف فى الأجسام وغيرها تعلقها بالله تعالى»[(٢)]. أى أن القاضى، وسائر المعتزلة، يرى افتقار أفعالنا إلينا، وتعلقها بنا كيما تتحقق، يتضمن ضرورة افتقار

(١) «رسائل ابن سبعين» تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ٢٦٨، القاهرة سنة ١٩٦٥. (٢) المحيط بالتكليف ط بيروت ج ١ ص ٤٣٥.

الحادث ، إلى محدث ، مخالف للمحدثات ، موجود بذاته ، مستغن فى وجوده عما عداه ، وهو الله تعالى .

قد يقول البعض ، كيف يتفق إثبات الفاعلية الإنسانية مع قوله تعالى عن نفسه أنه « خالق كل شىء » س : الانعام ، آية ١٠٢ ، وقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » س الصافات ، آية ٩٤ ؟ ويبدو أن الغرض من هذه الآيات كما يقول القاضى هو الإشارة إلى : « التقدير الذى يشيع فى جميع الأفعال بالكتابة والدلالة والبيان »[1] ثم الاستدلال من هذا التقدير على المقدر وعلى من أحكم كل شىء صنعا ، وهو الله العلى القدير .

وقد يراد بالعمل الوارد فى قوله تعالى : « خلقكم وما تعملون » . . « المعمول فيه وهو المنحوت الذى يرجع به إلى نفس الخشب . . والعرف ظاهر فى اطلاق العمل على المعمول فيه ، كقولهم هذا من عمل الصائغ أو النجار ، ويراد أن عمله فيه »[2] .

والاستدلال بهذه الآيات على أن الإنسان غير فاعل ، استدلال لفظى ، أما المعنى الصحيح فهو أن محدث الأفعال هو الإنسان باختياره وتبعا لقدرته عليها « لأن العبد لو لم يكن يحدث فعله لما صح أن يثبت الصانع »[3] .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٣٩ .

(٢) القاضى الجبار : « المجموع فى المحيط بالتكليف » تحقيق عمر عزمى ، ج ١ ص ٤١٩ ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

(٣) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٣٨/٤٣٩ . هذا والمقصود بالصانع فى نص القاضى صانع العالم ، بمعنى خالقه ومبدعه من لاشىء ، وإذا كان أفلاطون يتكلم عن « صانع » العالم ، فإن ثمة فرقا بين ما يقصده اليونانى ، إذ أن أفلاطون كان يعنى بالصانع المنظم والمرتب وهو الذى يطبع صور الاشياء فى المادة القديمة الموجودة الى جانب هذا الآله أو الصانع ، فثمة قديمان إذن ، المادة والصانع . أما الإسلاميون فقد قصدوا من استعمال لفظ الصانع معنى الخالق الحق خالقه من قدرة خالقة وابداع مستمر خلاف من العدم مع وحدانيته وتفرده تعالى بالقدم والكمال والحكمة .

والقاضي بهذا القول قد وضع أمرين لاثالث لهما فإما أن يكون الإنسان فاعلا لما يصدر عنه فيكون الله موجودا ، وأما إذا كانت الافعال الصادرة عن الإنسان ليست فعلا له ، فلا مجال للقول بوجود إله صانع لهـذا العالم وحتى فإن ثبت وجوده فيكون إلها ليس حكيما ولاعادلا . ولكن ثبوت وجوده وكونه حكيما عادلا يثبت كذلك كون الإنسان فاعلا ، وهذا القول لايتعارض مع ذاك .

وإذا كانت الأفعال تدل على وجودنا تبعا لأفتقارها وحاجتها الينا، وذلك بحسب اصطلاح المعتزلة على أن وجود الإنسان يتأكد عن طريق افعاله ،وأن لا وجود لموجود ما إلا من حيث كونه فاعلا . وإذا كان الأمر هكذا ، فنحن ندل بوجودنا على وجود الله ، بوصفنا افعالا له يدل بها على وجوده كما يدل بها على صفاته التي لابد منها للخلق والتدبير الحكيم . ومن آيات الله الكبرى أن أوجد الإنسان ومنحه القدرة والإرادة والعلم ، وجعله فاعلا مؤثرا في الاشياء ليكون ذلك سبيلا الى معرفة الله * .

ولكن هل كان من الضروري أن يجعلنا الله فاعلين لأفعال معينة كما نستدل على وجوده ؟ وبمعنى آخر ، لماذا اعطانا الله القدرة على الفاعية والتأثير مع إمكانه تعالى أن يضطرنا إلى معرفة وجوده دون وجه لهذا الاستدلال المترتب على كوننا فاعلين . ؟

(*) ذهب البعض إلى الاستدلال من فاعلية الإنسان على كونه الها صغيرا أو عالما صغيرا وذلك في مقابل الاله الأعظم خالق الكون والكائنات . ومن هؤلاء « محي الدين بن عربي » في قوله أن الإنسان مختصر شريف جامع لكل ما في الكون من كمالات ، راجع : « فصوص الحكم » تحقيق أبو العلا عفيفي ص ٤٩/٥٠ القاهرة سنة ١٩٤٦ .ومن هؤلاء كذلك « سكوت أريجين » الذي يعرف الإنسان بانه « المعرفة التي لدى الله عن الأشياء الموجودة باعتبارها موجودة، ولهذا فإن الإنسان يلخص كل الوجود » راجع : « فلسفة العصور الوسطى » عبد الرحمن بدوي ص ٥٧ القاهرة سنة ١٩٦٢ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويبدو أننا سنعود الى ما سبق قوله وهو أن الحكمة في ذلك الأسباب الآتيه :

ا — العدل الألهى : فالله تعالى قد نص في محكم تنزيله على التكاليف وعلى الحساب — أعنى الجزاء — وهذا لا يكون إلا باعطاء القدرة على الفاعلية أولا ، ثم إثابة الطائع ومعاقبة العاصى بعد ذلك .

ب — العظة والإعتبار : وهو ما أشرنا إليه من الاستدلال من حاجة الأشياء وافتقارها إليها في وجودها ، على حاجتنا وافتقارنا اليه تعالى في وجودنا كذلك . ولن يتسلسل الأمر إلى مالانهايه بل سيقف عند موجود واحد هو أصل كل الوجود ، خالق ليس مخلوقا ، محدث ليس حادثا ، وهو الله سبحانه .

ج — كال الإبداع : وهذا يتجلى في خلق كائن قادر مختار — أعنى الإنسان — تصدر عنه أفعاله بقدرته مع كونه مخلوقا لله مع أنه هو وقدرته وأفعاله يدخل في ميدان القدرة الإلهية المحيطة بكل شيء .

على أننا يجب أن ننبه إلى أن إحداثنا الافعال لا يعنى كوننا خالقين بالمعنى الحقيقى ، فشتان بين الخالق الحقيقى وبين إحداثنا لأفعالنا ، فالخلق الأصيل يكون دائما من عدم ، وهذا هو فعل الإله وحده لأنه فعل إبداعى محض ، أما الإحداث فمعناه الإيجاد والتأثير ، فنحن وإن فعلنا أو أحدثنا فلسنا خالقين لهذه الافعال ، بل كل ما نفعله هو مجرد الربط بين أحداث معينه هى علل تترتب عليها معلولات ، وهى حصول الفعل المقدور والمراد ، ومثال ذلك من يصنع التمثال ، فإن نحت التمثال وإيجاده يسند إليه ، ولكنه ليس خالقا للمادة التي صنع منها التمثال سواء كانت خشبا اوحجرا... الخ .

فالإنسان بالنسبة لصدور الافعال عنه بمثابة المنظم والمرتب لها ، ومخرجها

من القوة إلى الفعل ، أو هو صانع للاشياء والافعال بالمعنى الأفلاطونى لـكلمة صانع من حيث عـدم خلقه المادة التى يصنع منها ، فضلا عن أنه مخلوق لله ، فواضع البـذرة فى الأرض يسند إليه زرعها مع أنه ليس خالقا لـكيفية الإنبات أو لطول النبتة . وذلك ما يذكره تعالى فى كتابه حاكيا عن عيسى عليه السلام : « إنى أخلق لـكم من الطين كهيئة الطير ، فأنفخ فيه فيـكون طيراً بإذن الله » س : آل عمران ، آية ٤٩ . وقوله : « أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون » س : الواقعة ، آية ٦٣ .

فالخلق فى الآية الأولى ليس خلقا من عـدم بل هو تشكيل وترتيب وتأثير وإيجاد ، والاستفهام فى الآية الثانية استفهام تقريرى ، إذ أن ظهور النبات متوقف على تطور البذرة ، فلو لم تتطور البذرة لم تخرج النبتة ، والإنسان لا يتمكن من إحداث تطور النبتة ، بل هو لا يتمكن إلا من وضع البذرة فى الأرض ثم تسميدها وريها .. الخ ؛ ولهـذه الأحوال يسند إليه الزرع كفعل .

ولذلك كان المشهور أن حرية الإرادة الإنسانية فى الفـاعلية بمعناها الصحيح ليست خلقا وإحداثا من العدم بل انها توجيه للافعال فى جهة دون أخرى . وعلى ذلك يكون استعمالنا للفظ الخالق بالنسبة لفعل الإنسان مجازا وليس استعمالا حقيقيا . وذلك يذكره القاضى فى قوله أن : « تسمية أفعالنا بأنها مخلوقة غير جائزة على الإطلاق ، وقد منع السمع عن اطلاق لفظ الخالق فى العبد وإن كان من حيث اللغة لا تمتنع تسميته بذلك ، وليس يمتنع أن يكون العبد محدثا ولا يسمى بهذا الاسم ، إذ الممتنع أن يخرج عن حقيقة الفعلية والحدوث »(١) ورأى القاضى هنا يعتبر مثالا من أمثلة اعتداله فى

(١) المحيط بالتكليف ص ٤٣٤ .

استعمال الألفاظ ، وتتضح هنا النزعة الأشعرية عنده — بالرغم من كونه معتزلياً — والتي تتجلى في مواضع أخرى من البحث ، وهذا يؤكد الأصل الأشعري لقاضي القضاة قبل دخوله في الإعتزال .

وقول القاضي يدل على أن الخلق — كما ذكرنا — هو الإبداع الأصيل والاختراع من العدم . أما الإحداث الإنساني فلا يتعدى فعل الحركات التي عنها يصدر الفعل مع سبق وجود الجوارح والأشياء التي سنفعلها ، فبالنسبة للمتحرك مثلا نجد أن الإنسان يفعل الحركات ولكنه لم يخلق الآلات التي تحدث الحركة . وبالنسبة للضرب كفعل متولد ، يفعله الإنسان بوصفه حركة ولكنه لم يحدث من العدم اليد التي تضرب أو الآلة المستعملة في الضرب ، فإذا ما نتج عن فعله — وهو الضرب — فعل آخر هو الألم ، كان الإنسان فاعلا لسبب توليد الألم وإحداثه ولكنه لم يخلقه . ولذلك فنحن لا نقول عن القاتل أنه خلق الموت وأبدعه ، بل نقول أنه سبب ينشأ عنه الموت ، لأنه أوجد الظروف والمناسبات ، وهيأها بحيث ترتب الموت على أفعاله .

فالفرق واضح بين كون الإنسان خالقا لأفعاله أو محدثا لها وكونه مؤثرا فيها . فإذا ما ورد لفظ « خالق » في حق الإنسان ، فليس ذلك إلا على سبيل المجاز . مثلما نستعمل بعض الأسماء والصفات على سبيل الكناية والتشبيه بقصد البلاغة في العبارة ، كما يقال أن فلاناً أسد للدلالة على القوة ، أو ثعلب للدلالة على المكر . ومن الواضح أن هذه الأسماء لا يفهم منها إلا معناها ودلالتها بقطع النظر عن المدلول أو المسمى الأصلي .

ولقد فهم الجبرة والأشاعرة معنى الإحداث بمعنى الخلق ، فنفوا عن الإنسان الفاعلية والقدرة على التأثير ، وأضافوا إلى الله أفعالا لا يجب أن تضاف إليه ، ومن ذلك ما ذهب اليه الحلي في قوله : « وافق المطرفية الجبرية

والأشاعرة فى التعديات — أى المتولدات — وأنها من فعله تعـالى ، نحو ما يوجد فى المطعون ، والمضروب ، وقالوا هاهنا : ضارب ، ومضروب ، وضرب ، وانضراب . فالضارب ظاهر وكذلك المضروب ، والضرب حركات يد الضارب ، وهى من فعل العبد ، والانضراب هو ما يوجد قائما بالمضروب وهو من فعله تعالى ، وكذلك سلكوا فى سائر الأفعال فأثبتوا الإنطعان والإنكسار ، وغير ذلك من فعل الله »[1] .

وهكذا فالفهم الخاطىء للفرق بين الإحداث والخلق يؤدى إلى التمسك بنسبة الفاعلية إلى الله تعـالى فى أفعال لا يجب أن تنسب إليه توليداً أو اختراعا . كما يؤدى إلى نفى الفاعلية والتأثير عن الإنسان وسائر المخلوقات بدعوى المحافظة على التقدير الإلهى الشامل ، مع أنه ليس ثمة تعارض بين كون الإنسان فاعلا وكونه مخلوقاً لله .

---

(١) المحلى : « عمدة المسترشدين » ج ٢ ص ١٩١ مخطوط . لم تسعفنا المراجع فى معرفة هذه الفرقة ولعله قصد بها الأطرفية وهى فرقة من الخوارج العجاردة أتباع غالب ، وهم على مذهب الحمزية . . . وافقوا أهل السنة فى أصولهم وفى نفى القدر أى إسناد الأعمال إلى قدرة العبد . . راجع الكشاف ص ٩١٢ .

٤ — العليّة فى المتولدات

أقام المعتزلة مشكلة الأفعال — المتولدة منها والمباشرة — فى ثنايا مشكلة العلّية ، وفى بيان العلاقة بين العلة والمعلول . فالأسباب موجبة لمسبباتها ، كما أن المسببات تنهى إلى وجود أسباب لها ضرورة ، فلا يوجد مسبب إلا عن سبب . وإن كان لاضرورة فى بقاء السبب بعد حدوث مسببه .

فلو أطلق إنسان سهما فقتل غيره ، فالقتل فعل يتسبب عن القاء السهم ، والإلقاء ليس عبثا بلاغاية ، بل غايته هى إصابة الهدف المرمى ، فاذا تحققت الغاية ، وهى الرمى أو الإصابة ، تحقق الترابط بين العلة والمعلول فى حركة الرمى والقتل . فتولد هذا الفعل عن تلك الحركة يعد تولدا لازما لا انفكاك عنه . إذ أن المتولدات منها مالايمكن منعها من التولد والحصول بعد خروج أسبابها عن نطاق القدرة الفاعلة ، لأن « من حق المولد أن لايجوز حصوله على الوجه الذى يولد والمحل محتمل ، والموانع زائلة الا ويجب أن يولد» (١) كأن يوجد إنسان قادر، ومقدوره متهيىء للحصول، والموانع زائلة ، وحينئذ لايصح القول بأنه يمتنع عليه إحداث الفعل وإيجاده ، لأن التعذر والمنع من الوقوع ليس إلا دليلا على إنتفاء القدرة أو أحد الشروط السابقة الذكر . أما إذا اجتمعت تلك الشروط كونت سببا كافيا يؤدى إلى وقوع المسبب وهو الفعل المتولد ، وإلا لما كان ذلك السبب سببا بعينه للفعل ، لأن السبب هو الذى يوجد عنه مسببه دائما وفى كل الأحوال ، إذ أن « العلل التى لوصح وجودها ولاتوجب المعلول لم يصح كونها علة» (٢) . فالعلاقة التى أشار إليها

(١ ، ٢) القاضى « المغنى » ج ٩ ص ١٥١ مخطوط .

القاضى هنا بين العلة والمعلول هى علاقة الوجوب الضرورى بينهما ، وإلا لبطلت الصلة بين كل منهما إذا لم تكن مطّردة فى كل الأحوال والأماكن .

فالسبب المولد الذى يولد مرة ولايولد أخرى لايكون جديراً باسم السبب ، اللهم إلا إذا أخذنا فى الاعتبار توقفه على فاعل مختار ، أراد التوليد فى حالة ولم يرده فى الأخرى .

ونستطيع أن نفهم الرابطة بين السبب المولد والمسبب المتولد بمعنى رابطة السببية ، لا العلية إذ أن ثمة فارقا جوهريا بين الرابطتين ، وهذا الفارق قائم على أساس التفرقة بين الوجوب فى العلية ، والاختيار فى السببية . وهذه التفرقة نجدها عند ثمامة بن أشرس كما يحكى عنه القاضى عبد الجبار « أنه لايجوز أن نطلق معلول العلة بالفاعل لوجوبه عند وجود العلة » [1] . بمعنى أن مايقع معلولا لعلة ما ، فإن هذا الوقوع لايستند إلى فاعل مختار ، لأن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة وجوب ضرورى وليست فاعلية ، بمعنى أنها لاتتوقف على الاختيار والمفاضلة بين الفعل والترك ، إذ يمكن القول بأن كلا منهما مضاف بالنسبة للآخر ، فالعلة تقتضى ضرورة أن يكون لها معلول سواء أعقبها أولازمها ، والمعلول سمى كذلك لأنه معلول لعلة سبقته أو لازمته ، أى أنه لم يكن يوجد على النحو الذى وجد عليه دون العلة ، فاذا كانت الشمس طالعة ، اقتضى ذلك أن يكون النهار موجوداً ضرورة ، والشمس هنا علة للنهار المعلول بها ، كما يمكن القول : إذا كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة بالضرورة

(١) القاضى عبد الجبار « شرح الأصول الخمسة » تحقيق د . عبد الكريم عثمان ص٣٨٩ ، القاهرة سنة ١٩٦٥ .

وليس ضروريا أن تكون ساطعة، وهنا قد أدى وجود المعلول إلى الاستدلال على وجود العلة . وأيضاً فإن وجود الحرارة يدل على وجود النار والعكس صحيح . وفي هذين المثالين لا نستطيع القول بأن الشمس أو النار فاعلان للنهار والحرارة ، لأن الفاعل بتعريفه المشهور هو ما يقدر على أن يفعل وأن لا يفعل ، على الأخذ والترك، أي هو الذي يختار أو ماله القدرة على الإختيار . ومن الواضح أن الشمس والنار لا يمكن إحداهما أو كلتاهما أن تمسك عن أن تضيء أو تسخن ، ولذلك كانتا من العلل المؤثرة بدون اختيار ، بل إن لفظ الاختيار وعدمه لا يجب استخدامه عند البحث في فاعلية هذه الأشياء، لأن الاختيار ملغى أساسا عنها وعن أمثالها ، مثل الماء في تبريده وسيلانه ، والمطر في هطلانه .. فيكون ثمة تناقض في الحدود إذا قلنا أن الشمس أو الماء أو الهواء ... الخ تفعل دون اختيار وحرية [1] .

أما عن علاقة السبب بمسببه ، وكيفية ترابطهما فهي مختلفة عما سبق في علاقة العلية ، وهذا الاختلاف واضح في « أن وجود المسبب لا يجب عند حصول السبب ، فإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد ،وليس كذلك معلول العلة[2] .

فالتفرقة بين علاقة العلية وعلاقة السببية قائمة على أساس وجه الفاعلية وكيفيتها فالعلة توجب المعلول بطبعها ، وذلك الوجوب ضروريا في العلية

---

(١) وإن كنا نرى عند أسبينوزا مفهوما مخالفاً للاختيار، إذ أن النار عنده حره ومختاره في احراقها ، وأن الشمس حرة في إضاءتها . . لأنه ينظر إلى الحرية على أنها الالتزام بالقوانين الذاتية وعدم الخضوع للمؤثرات الخارجية . ولعله يسميها حرة على سبيل المجاز باعتبارها فاعلة بالطبع والصفات التي فيها . وكأن الوجوب الضروري يساوي الاختيار عند اسبينوزا . راجع د . فؤاد زكريا « أسبينوزا » ص ١٦٤ / ١٦٨ القاهره سنة ١٩٦٢ .

(٢) القاضي : « شرح الأصول الخمسة » ص ٣٩٠ .

ولكنه ليس موجودا فى السببية ، لأن السبب لا يكفى وحده لحدوث مسببه ، فقد يعرض عارض يمنع من توليد السبب لمسببه ، بل أنه إذا عرض عارض بين العلة والمعلول فإن العلة لا تكون علة تامة بل جزء علة فحسب ، وحينئذ لا توجب المعلول بطبعها — لأن طبعها ناقص — الا بعد استكمالها باقى الأجزاء وذلك بإزالة المانع والعارض .

أما الدليل على وجود الفاعلية والاختيار فى ارتباط السبب بمسببه ، فذلك بيّن فى قول القاضى : « أن ذات السبب و (السبب*) حادثة مثله ، وكلاهما يضاف إلى الفاعل ، لذلك فإن الحوادث كلها تتساوى فى كونها مضافة للفاعل ، وإن اختلفت كيفية الإضافة هذه ففيهاما يتعلق بالفاعل بواسطة وهو المتولد ، وما يتعلق به بلاواسطة وهو المباشر »[1] . على أن العلة لا تتعلق بالفاعل البتة كما ذكرنا من قبل ، وكذلك المعلول .

وينبغى أن نتصدى لرأى الأشاعرة ، لأنهم ذهبوا مذهبا فى العلية مخالفا المذهب المعتزلة ، وسنختار منهم الغزالى لأنه أفاض فى إنكار المتولدات والعلية أيضاً ، وهو ينظر الى العلاقة بين الأسباب ومسبباتها على أنها علاقة ليست ضرورية واجبة بل هى عنده مجرد اقتران على سبيل المساوقة بين شيئين ، أحدهما ليس هو الآخر ، وإثبات هذا لا يتضمن إثبات ذاك ، ولا نفيه يتضمن نفى الآخر ، إذا أن الأفعال والأحداث فى « اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا فى نفسه[2] » والأمثلة التى أوردناها

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٠ وردت كلمة السبب فى النص مرتين والصحيح أن تكون إحداها السبب والثانية المسبب .

(٢) الغزالى ، « تهافت الفلاسفة » ، تحقيق بويج ، ص ٢٧٨ ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٢٨ م .

من طلوع الشمس واقتران النور به ، أو حصول الاحتراق مع التقاء جسم بالنار ـ نظر فيها الغزالى على أنها اقترانات راجعة الى تقدير الله ، لا إلى الأشياء نفسها . لأن القدرة المطلقة يمكن أن تخلق الموت دون قطع الرقبة أو توجد الشبع دون الأكل .. وكذلك الحال فى سائر الأفعال التى تعجز عنها القدرة المحدودة ، تستطيع القدرة الشاملة أن تفعلها على نحو مخالف للنحو الذى اعتدنا عليه ، وحينذاك يكون النقص فى معرفتنا بالعلية لا فى العلية ذاتها .

أما ابن رشد ، فقد رأى أن الإقتران بين السبب والمسبب ، إن هو إلا اقتران ضرورى وعقلى ، اذا أن « العقل ليس هو شيئاً أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة ، فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل[1] » فابن رشد نظر الى العلاقة بين الاشياء — من ناحية التأثير والتأثر — على أنها علاقة علية ، والعقل وحده هو الذى يقرر تأثير الاشياء كل منها فى الآخر ، ولذلك فالفلسفة الطبيعية عند ابن رشد وخاصة فى هذه النظرة — قائمة على أساس عقلى محض ، فإلى كون الاشياء بحكم طبيعتها ، وتبعا لصفاتها الذاتية — مؤثرة بعضها فى بعض أضاف : « أنها ليست مكتفية بأنفسها فى هذا الفعل ، بل بفاعل من خارج ، فعله شرط فى فعلها . بل فى وجودها فضلا عن فعلها . وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف[2] »

(١) ابن رشد ، « تهافت التهافت » تحقيق بويج ، ص ٥٢٢ ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٣٠ م .

(٢) ابن رشد ، « تهافت التهافت » ص ٥٢٤ .

ويبدو أن ابن رشد قصد بتأثير الأشياء بعضها فى بعض — أو فعل بعضها فى بعض وإنفعال كل منها بالآخر — تولد أفعال عن أشياء، وترتب أحداث على أحداث بينهما علاقة تأثير وسببية، لا لمجرد إرتباط فى الوجود والعدم على سبيل الإتفاق مع عدم تأثير أحدهما فى الآخر.

وإذا كان ابن رشد قد قرر فعل الأشياء — بحسب صفاتها — بعضها فى بعض، فإنه من جهة أخرى يقر بفاعل خارج عنها، يؤثر فى أفعالها، وهذا الفاعل الخارجى شرط أساسى لحدوث المتولدات من الأشياء. أما ما هو هذا الفاعل للمتولدات، فقد أشار ابن رشد إلى أن وجهات النظر قد اختلفت فى تحديده. فهو الله دائما عند أهل السنة والأشاعرة، وهو الإنسان عند غالبية المعتزلة، وقد يكون هو الطبيعة المستقلة بالتأثير عند القائلين بالطبائع الفاعلة، أو أن يكون الفعل المتولد لا فاعل له كما عند ثمامة بن أشرس، وسيتضح ذلك فى تفصيله فيما بعد إن شاء الله.

وإذا كان وجه الخلاف — بين المفكرين — فى تحديد ماهية الفاعل الحقيقى، فى حصول المسبب، أو العلة الكافية لحدوث المعلول، فينبغى أن نتخذ مثالا نستكشف به طريقا لتحديد ماهية الفاعل، وليكن مثال، وهو ملاقاة القطن بالنار وحدوث الإحتراق. والغزالى يرفض ونحن نوافقه فى ذلك — أن تسمى النار فاعلة للاحتراق، إذ أن مفهوم الفاعل عنده « عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الإختيار ومع العلم بالمراد[1] ». وإلى هذا المعنى — وهو إنكار إطلاق اسم الفاعل على الأشياء الفاعلة بالطبع — ذهب ابن رشد كذلك، إذ أن « فعل الفاعل

(١) الغزالى، « تهافت الفلاسفة » ص ٩٦ .

بالطبع لغيره لا يعد فى الأسباب الفاعلة »[1] ، لأنه إذا كان اسم الفاعل لا يطلق إلا على المريد لفعله والعالم بكيفية هذا الفعل ، فإن هذين الشرطين لا يتوفران فى النار أو فى أى شىء آخر من الأشياء غير العاقلة ، إذ أنها جميعاً لا تفعل ولا تؤثر باختيار بدليل أنها لا تستطيع أن تمتنع من التأثير إذا زالت الموانع وكان المحل — أى موضع التأثر ـ قابلا ، كالملاقاة بين القطن والنار بشرط جفاف القطن ، ولا يحق لنا القول أن النار احرقت القطنة بالإختيار لأن المختار يمكنه أن ينفك عن فعله ، وهذا شرط مفقود فى مثالنا وفى سائر الأشياء الغير الحية والغير العاقلة . ويكون السبب الحقيقى فى الإحراق ـ عند الغزالى ـ هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة . أما النار ـ وهى جماد خالص ـ فليست فاعلة البتة .

ولنا أن نتساءل ، ما الدليل على أن النار هى المحرقة ؟ والإجابة عن هذا السؤال لا تستقيم إلا بالمشاهدة الحسية — كما يقول الغزالى ـ مع أن المشاهدة لا تبين لنا الا حصول الإحتراق عند ملاقاة النار ، ولا تبين لنا ما إذا كان هذا الإحتراق بالنار ، أم أن الملاقاة بين النار والقطن هى سبب — أو علة ـ الاحتراق .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن الفعل المتولد هو فعل يحدث بسبب متوسط ، بشرط ارتفاع الموانع واستعداد القوابل ـ أى محل الفعل ـ للتوليد فإذا ما توفرت هذه الشروط حدث الفعل المتولد ، ولا تختلف هذه القاعدة بحسب اختلاف الفاعلين للمتولدات.

فكأن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها تقوم على أساس التلازم فى

---

(١) ابن رشد ، « تهافت التهافت » ص ١٠٠ .

الوقوع وجوداً وعدما والطرفان متساويان من حيث التأثير والتأثر ، كتساوى الشيء مع ذاته ، ومع شيء آخر يساوية من جميع الجهات .

ولسنا نقصد من ذلك أن المسبب يتطابق مع السبب بحيث يساويه ، بل نقصد أنه بقدر مايؤثر السبب فى إيجاد المسبب ، بقدر مايؤثر المسبب فى الدلالة على وجود السبب وتعيينه .فالتأثير بينهما متبادل من حيث الوجود والعدم. وقد أوضح الرازى هذه الفكرة فى قوله : « إن ارتفاع المعلول لايوجب ارتفاع العلة ، بل يعرف ارتفاع العلة ، كما أن وجوده لا يوجب وجود العلة وإنما يعرف وجودها ، على معنى أنه لولا وجودها أو عدمها أولاً لما كان للمعلول وجود أو عدم ثانيا » (١).

فهذا الذى ذهب إليه الرازى يشير إلى إحالة كل من العلة إلى المعلول أو العكس ، وكذلك إحالة كل من السبب إلى المسبب ، وكأن هذه الإرتباطات والعلاقات من المتضايفات المنطقية .

وبوجه عام فإن رابطة السببية ـ وهى قائمة على الإختيار والروية من حيث الفاعل ـ تتمثل فى المتولدات الإنسانية . أما عن المتولدات فى مجال الاشياء الطبيعية ، فالعلاقة بين الآثار والمؤثرات فى الطبيعة تقوم على أساس العلية ، إذ يتوفر فى تلك الأشياء التلازم الضرورى والوجوب الحتمى ، وهما السمة العامة للعلية .

والغزالى قد توسع فى تطبيق تلك العلاقات على بعض الافعال لكى يوضح لنا العلاقة التى بين الفعل ونتيجته ، أى بين ما نسمية بالسبب المولد والفعل

(١) الفخر الرازى « المباحث المشرقية » ج ١ ص ٤٩٣ ، حيدر اباد سنة ١٣٤٣هـ .

المتولد والأمثلة على ذلك كثيرة ، وجميعها يكشف عن تفرقة على جانب كبير من الطرافة بين ماقد ينظر إليه على أنه سبب - ولم يكن كذلك ، بل هو شىء مقارن أو مصاحب لحصول السبب ، وبحكم العادة أمكن أن يطلق عليه اسم السبب أو المؤثر ، وهو بعيد عن هذه المعانى - وبين ماهو علة ضرورية لا انفكاك عنها لحصول المعلول [١] . وعلى ذلك فقد أنكر الغزالى التولد اقترانات لا مؤثرات وبالتالى لا مدخل فيه للفاعلية الإنسانية .

---

(١) الغزالى : « الاقتصاد فى الاعتقاد » طبعة الخانجى ، ص ٩١ ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ .

الفصل الثانى

١ — القسمة الثنائية للأفعال

ذهب المعتزلة إلى أن أفعال الإنسان أو الطبيعة لا تخرج عن قسمين :

(ا) ما يحدث بدون واسطة وهو المباشر .

(ب) ما يحدث بواسطة وهو المتولد .

وجملة المتولدات لا تخرج عن الأقسام الآتية :

١ — متولدات لا يصح وجودها إلا فى محل القدرة ، مثل النظر وكونه مولدا للعلم .

٢ — متولدات يصح أن تفارق محل القدرة، مثل الحركات التى تحصل فى أجسام تفارق قدرتنا ويكون ذلك بالاعتماد الحاصل من جهتنا .

٣ — متولدات يصح أن توجد بين محل القدرة وبين محل آخر غيره كالتأليف الذى يحتاج فى وجوده إلى مجاورة بين محلين على الأقل ، ويمكن أن يكون المحلان محلين للقدرة ، أو أن يكون أحدهما فى محل القدرة والآخر فى محل آخر .

وإذا كانت الأفعال تنقسم تبعا للواسطة وعدمها إلى قسمين مباشر ومتولد ، وإذا كان هذا القسم قد انقسم تبعا لحصوله فى محل القدرة أو خارجه إلى قسمين كذلك ، لأن القسم الثالث ـ وهو التأليف ـ يجمع بين القسمين الأول والثانى ؛ نقول إذا كان الأمر كذلك فإن القاضى ذهب إلى تقسيم الأفعال قسمة ثنائية أخرى من حيث المصدر والآلة :ـ وذلك أن منها

ما يقع بالجوارح أى الحواس الخمس . ومنها ما يقع بالقلب ، وهو الجزء المدرك والعالم من الإنسان كما ذهب الحكماء على حد تعبير الجرجانى [١] . أو هو محل العلم والإدراك كما ذهب أبو الهذيل العلاف [٢] . وإن إدراك المتكلمين لقيمة القلب كأداة أو وسيلة للفعل يدل على علم دقيق بالأحوال الباطنة وأثرها فى الأفعال ، وكذلك ينطوى على إدراك حقيقى للوعى النفس الداخلى .

ولقد ذهب أبو الهذيل إلى أن بعض المتولدات يصدر عن القلب ، والبعض الآخر يصدر بالجوارح . وبعد استعمال المتكلمين لطريقة السبر والتقسم أى الحصر — فى المتولدات انتقل القاضى إلى ايراد تصنيف المعتزلة لتلك الافعال بحسب مصادرها فيقول : « وأما أفعال القلوب فليس يحصل شىء منها مسببا إلا العلم . وأما أفعال الجوارح فثبت التوليد فى الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتمادات » [٣] . والقاضى يذكر أن المعتزلة ترى أن الأفعال الخمسة — المتولدة بالجوارح — مع أن جميعها يمكن أن يصدر متولدا إلا أن منها كذلك ما يمكن أن يصدر بدون أسباب ، أعنى مباشرة وبدون أفعال متوسطة . وأيضاً فإن من هذه الأفعال ما لا يصح أن يوجد إلا متولدا .

وأفعال القلوب منها ما لا يكون إلا متولدا ، ومنها ما لا يكون

---

(١) الجرجانى ، التعريفات مادة قلب ص ١٥٦ .

(٢) على مصطفى الغرابى : « أبو الهذيل العلاف » ص ٩٨ الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٥٤ .

(٣) القاضى . « المحيط بالتكليف » ج ١ ص ٤٠٨ ط . بيروت .

(*) الأكوان هى الحركات والسكون والاجتماع والافتراق — وهى الاحوال الأربع التى لا يخرج أى جسم فى وجوده عنها . والاعتماد هو القوة الدافعة للحركة ، وهو إما أن يكون لازما كقوة الميل الموجودة فى الأجسام ، أو مجتلبا كالدفعة أو الرمية التى تأتى إلى الجسم من محل القدرة . وسنفصل ذلك فى موضعه .

إلا مباشر . أما أفعال الجوارح فإن منها ما هو متولد . كما أن منها مايحتمل الوجهين بحيث يمكن أن يصدر متولدا بسبب . ومباشرا بدون سبب . ولكن ذلك ليس فى وقت واحد ومن جهة واحـــدة ولكن من جهتين وفى وقتين .

وإذا بحثنا فى داخل تقسيمات المعتزلة عما يقع من أفعال القلوب متولدا فإننا لانجد إلا العلم وهو يتولد عن النظر . أما ماهو مباشر منها فهو الإرادة والكراهية والفكر والظن وسائر الإعتقادات .

أما أفعال الجوارح فإنها تتضمن الأفعال الخمسة التى أشرنا اليها وهى الآلام والأصوات والتأليفات والأكوان والإعتمادات . وجميعها تتولد ، ولكن منها مايحتمل الوجهين أى التوليد والمباشرة كالكون والاعتماد اللذان يقعا متولدين ويصح أن يقعا مباشرين .

وكذلك فإن ثمة أفعالا تولد ولاتتولد مثل الاعتماد والسكون من أفعال الجوارح ، والنظر من افعال القلوب . وهذا الذى ذهب اليه القاضى إن صح بالنسبة للنظر بوصفه يولد ولايتولد ، فإنه لايصح بالنسبة للسكون والاعتماد لأن القاضى نفسه قد قال أنهما يمكن أن يحدثا مباشرة وتوليدا . وهذا الرأى لايستقيم مع مانجده عنده فيما بعد من أن الاعتماد يولد اعتمادا آخر[1] — والمفروض أن هذا الاعتماد الاخير يسمى اعتمادا متولداً — اللهم إلا إذا كان هذا الاعتماد الثانى المتولد عن الاعتماد الأول يختلف عنه فى الكيف أو الكم مثلا . وكذلك الحـــال بالنسبة للسكون — من حركة وسكون — فالحركة تتولد عن حركة وتولد حركة . فلا توجد حركة نهائية

(١) القاضى : « المحيط بالتكليف » ج ١ ص ٤٠٨ .

أو أذابة ، إذ أن السكو [illegible] [illegible] [illegible] ... و هو في
ذاته حركة ، إذ أنه كما يذهب النظام هو حركة في مكان واحد في زمانين
اثنين أو أكثر ، وكل من الحركة والسكون لما كان كونا ، فصح أن يتولد
السكون عن كون .

وسنرى فيما بعد أن القاضي يذكر عن المعتزلة أن السكون يولد التأليف
والآلام وهذه تعد حركات وأكوانا . ومن هنا يمكننا أن نقول — تبعا
للاستنتاج من أقوال القاضي — أن الأكوان تولد أكوانا أخرى . وفي
هذه الحالة يمكن أن تكون الأكوان متولدة ومولدة معا . فالسكون الأول
يتولد عن كون بتوسط بينه وبين الإرادة أو الفكر ، والسكون الثاني تولد
بواسطة ذلك السكون الأول الذي هو متولد ومولد في نفس الوقت ولكن
من جهتين .

ويوضح القاضي لنا كيف يعد الإنسان فاعلا بجوارحه . فالجوارح
فاعلة أولا لوجود القدر فيها . وكذلك فإنه بحسب عدد القدر المتمثلة في
الجوارح يصح الفعل . ومما يدل على دخول الجوارح في الفعل ما قيل من
أن الاستطاعة هي سلامة الجوارح عن الآفات ، والاستطاعة هي القدرة ،
فتكون القدرة هي سلامة الجوارح ، والقدرة هي قدرة على فعل ما . فتكون
سلامة الجوارح عن الآفات في أداء فعل ما . لذلك فإن « المدنف العليل
لا يمكنه أن يفعل بجوارحه المراد . . فيجب القضاء بأن من وقع مراده
بحسب قصده ففي جارحته قدرة لها ولأجلها صح أن يفعل الفعل بها .
ومما يبين ذلك أن الآفة الحادثة في الجوارح والمنع الحاصل فيها يتعذر

معه ما لولاه لصح وقوعه »[1] ذلك لأن الإرادة وحدها لا تكفى ، كذلك فالقصد والداعى لا يكفى بل لا بد من توفر هذه العوامل إلى جانب سلامة الجوارح ، وهى القدرة لحصول الفعل وأهمية الجوارح تتضح فى أننا لو عطلناها عند الإنسان ، أو نفينا فاعليته بها ولم يستطع الفعل لأمكن لأحدنا أن يمنع غيره من بعض الأفعال التى يؤديها بجوارحه . إذ يمكن أن نمنع غيرنا من الرؤيه بوضع الموانع أمامه . كما يمكن أن نمنعه من الكتابة بإمساك يده مثلا . وهكذا فإن « العقلاء يمنعون الغير من أفعال الجوارح — وذلك دلالة على أنه لولا المنع لكان يصح الفعل منهم[2] » .

ويجب أن نشير إلى أن وقوع الأفعال عن الجوارح إنما يكون بحسب قصد الفاعل ودواعيه وعلمه وإدراكه لا بحسب المحل فقط « فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال فيجب القضاء ببطلان كونها فعلا للمحل»[3] ذلك لأن الفعل إنما ينسب إلى من فعله ، متى علمنا أن الفعل قد حدث بحسب أحواله التى عرفناها لا بحسب المحل لذى حل فيه الفعل ، لأنه ليس ثمة مانع يمنع من أن يحل الفعل فى فاعله على اعتبار أن الفعل قبل وقوعه يتمثل فى الفكر والإرادة إذ أنه كما يقول القاضى قد دلت الدلالة على أن الحى القادر هو جملة الإنسان دون جزء فى القلب»[4] فالفعل يصدر عن الإنسان ككل ، لا عن بعض من ابعاضه ، وهذه النظرة توضح ترابط الجوارح مع القلب والعقل ، أو الجسم مع النفس فى إظهار الافعال وصدورها ، ولا يمنع هذا الترابط من اختصاص الجوارح بأفعال والقلوب بافعال أخرى .

(١ ، ٢) المغنى فى أبواب العدل والتوحيد ج ٩ ص ١٧٨ .
(٣) « « « « ج ٩ ص ١٨٢ .
(٤) « « « « ج ٩ ص ١٨١ .

وإلى جانب قسمة الأفعال إلى أفعال الجوارح ، وإلى مباشرة متولدة ، قسمت الأفعال المتولدة كذلك قسمة ثنائية من حيث التعاقب الزمنى بين السبب والمسبب إلى: أ — مايقع على سبيل التراخى* ، أى أن يتأخر المعلول عن علته من ناحية الظهور أو الصدور ، وهذا التأخر قد يكون بوقت أو بوقتين ، أى أن يقع الفعل المتولد فى الوقت الثانى أو الثالث من حصول السبب المولد .

ب — وما يتولد على سبيل تجاوز الفعل المتولد لمحل القدرة الذى يولده ، وهذا النوع من الأفعال يقع فى نفس وقت حدوث العلة ، أى أن المعلول يصاحب العلة ويقارنها ، وإذا سبقته فبوقت يسير قد تصعب ملاحظته وهى لهذا السبق الزمنى علته إلى جانب سبقها عليه من ناحية المرتبة والشرف ، فالسبق الزمانى بين العلة والمعلول يعد فى الدرجة الثانية بعد السبق فى الشرف .

ومثال الأفعال المتولدة على سبيل التراخى ، الألم الذى يحدث عن القطع أو الاحراق الذى يحدث عن ملامسة النار ، وهذه الأفعال — تعد فى نظرنا — متولدة على سبيل التراخى فى الوقت الثانى أى عقيب الوقت الأول الذى أحدث فيه الفاعل السبب المحدث للفعل المتولد . ولكن هناك أفعالا تقع متراخية بأوقات عدة مثل الذى يموت بعد إصابته من سهم ، واستمرت الإصابة مدة قد تصل إلى عام وهنا يعد الموت فعلا متولدا عن الإصابة الأولى ولكن تأخر حدوثه كسبب عن السبب الأول تأخراً ملحوظا ، لأن الموت لم يحدث فى الوقت الثانى مباشرة .

(*) يعتبر الباقلانى أول متكلم ادخل أصطلاح التراخى بين العلة والمعلول ، وذلك فى مسألة إرادة الله تعالى للأفعال ، راجع : الباقلانى « التمهيد » تحقيق المرحوم الخضيرى ، واستاذنا أبى ريده ص ٥٣ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

وكذلك فالشبع من الأفعال التي تتولد على سبيل التراخي ، لأن الشبع لا يتولد عن أول لقمة تصل إلى فم الإنسان ولكن الجوع يتناقص تدريجيا أثناء الأكل وحتى إذا كملناه عندئذ فقط يتولد الشبع عن الأكل . وقولنا (تدريجيا ، ويتناقص) هذه الألفاظ تتضمن الفترة الزمنية التي تستغرقها عملية الشبع ذاتها ، ومن الواضح أنه لا تحدث في الوقت الثاني للأكل ، اللهم الا إذا عددنا فترة الأكل كلها وقتا تكتمل فيه العلة التي يتولد عنها الشبع ، هناك يمكن القول أن الأكل تولد عنه الشبع في الوقت الثاني ، ويكون من الأفضل ، والأدق أن نقول إن الأكل — الكامل — يولد الشبع ، بدلا من القول المعتاد وهو أن الأكل مولد للشبع ، لأننا قد نأكل ولا نشبع .

أما بالنسبة للنوع الثاني من الأفعال المتولدة — وهي تلك التي تقع دون تراخ عن السبب المولد ، ولكن يكون تولدها على سبيل تجاوز محل القدرة — فمن أمثلتها الصدى بوصفه فعلا متولدا عن الصوت ، أو الصوت ذاته بوصفه متولداً عن الاعتماد أو الصكة . ومن البيّن تماما أن الصدى وإن تولد عن الصوت فإنه يتجاوز محل القدرة الذي حدث فيه الصوت ، وكذلك الضوء الذي يتولد من إشعال المصباح ، ولكن نظرا لشدة سرعة الضوء والصوت ، يدرك الإنسان تلك الأفعال وكأنها تحدث مباشرة وليس توليدا . وإن كان تراخي الصدى عن سببه أوضح من تراخي الضوء عن الإشعال ، ولذلك كان الضوء أسرع من الصوت . وان كان الحال كذلك فيمكن — لأول وهلة — أن ننظر إلى هذه الأفعال على أنها مباشرة ، ولكن لو أنعمنا النظر لوجدنا أن صدى الصوت متولد عن الصكة ، وكذلك فالضوء يحدث متولداً عن مصباح قد أشعله إنسان ، وإن كان الإنسان هنا ليس العلة الحقيقية في حدوث الصوت أو الضوء ، ولكنه — على الأقل — هو العلة التي تسببت عنها

الحركة التى ترتبت عليها سائر الأفعال المتولدة الأخرى ، ولتكن تلك الحركة الأولى هى أن نمسك بجسمين ونقربهما من بعضهما بحيث تحدث بينهما صكة هى التى يتولد عنها الصوت، وبالتالى يتولد عن الصوت الصدى. وكذلك يكون الإنسان — الذى أشعل المصباح وأدار مفتاحه ، بهذه الحركات هو علة الضوء كما أنه علة الصوت . فإذا كان الصوت الذى يحدث الصدى متولدا ، والاشتعال الذى يحدث الضوء متولدا كذلك، فبالأحرى يكون ما يحدث عن المتولد متولدا كذلك بالضرورة المنطقية ، بحسبان أن ما يتبع شيئا فإن ما يقع على المتبوع يقع كذلك على التابع وأن ما يقع على الأصل يقع كذلك على فروع ذلك الأصل ، فحكم الجزئيات الداخلة فى الكلى تابع لأحكام ذلك الكلى باعتبار التضمن والشمول .

وعلى ذلك فإن المعتزلة تعد الإنسان هو العلة — أو السبب — فى حدوث الصدى والضوء المتولدين عن أفعاله أو عن أسبابه التى يحدثها فى أفعاله ، إذ أن منهم من يرى بوجه عام أن « الطريقة التى بها نعرف أن الشىء يولد أن يحصل غيره بحسبه ، وأمارة توليده أن يحصل بحسب غيره »[1] . والمسألة مبنية على الحدوث لا على الكمون بمعنى أنه « مالم يثبت حدوث الشىء ، فلا يصح القول بأنه يتولد أو لا يتولد »[2] . فالقاضى هنا قد قرر ضرورة الحدوث لكى يكون الشىء أو الفعل متولدا عن شىء أو فعل آخر . أما ظهور الفعل الكامن ، أو الخروج إلى حيز الفعل بعد القوة ، فهذا مما ينكره القاضى أن يكون توليداً . ويستدل على صحة ما ذهب إليه بضرب أمثلة منها ، حك اليد باليد الذى يتولد عنه دفء أو حرارة ، والمسألة هنا ليست

---

(١) المجموع فى المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٨ ط . بيروت .

(٢) المجموع فى المحيط بالتكليف ج١ ص ٤٠١ ط . بيروت .

حك فقط ، ولكنها حك أجسام من نوع معين بعضها بالبعض ، لذلك كان حك الجليد بالجليد — مع أنه أكثر صلابة عن اليدين — لا يولد حرارة . كذلك حك بعض الجسم الميت ببعض وإن كان هذا الاستدلال غير صحيح من حيث المبدأ ، لأن المبدأ فاقد للحرارة جميعها ، فلا توجد حرارة حالة فى أجزائه كيما تولد الحرارة اللازمة وقت الحك ، وكأن المسألة تعود مرة أخرى إلى القول بظهور الكمون ، فالفعل المتولد فى أمثلتنا السابقة يحتاج إلى صفات كامنة فى الأجسام تظهر وقت إحداث أسباب توليدها ؛ وهذا ما نأخذه على القاضى إذ أنه فى الوقت الذى عاب فيه على القائلين بالطباع والكمون ، يقول هو به وكأنه قد أورد تأييدا لوجهة نظره من وجهة نظر خصمه. إذ أن كلامه يتضمن أن ثمة خصائص وطبائع معينة للأجسام لاتتغير عنها . ونحن إذا أعترضنا على قول القاضى فليس ذلك إلا لرجوعه فى نهاية الأمر إلى القول الذى يعارضه ، وهذا لا يعدو انكارا منا لصفات الأجسام وطبائعها التى تفعل وتتفاعل بها والتى تهبها صفة الفاعلية والتأثير ، لأن هذا هو الذى نبحث عنه ، وهو إثبات وجود إنسان يفعل فى الأشياء ويؤثر فيها وإثبات تأثيرات للأشياء وتأثرات لبعضها فى بعض وفى الإنسان كذلك بحيث يكون العالم مملوءا حركة ونشاطا كيما يحقق الغرض من وجوده ، وهو الدلالة على وجود كائن أعظم وراء هذه الأفعال هو الذى وهب الأشياء وسائر المخلوقات قدراتها وأفعالها بل ووهبها وجودها ذاته .

والأشعرى قد ذهب إلى أن من المعتزلة من نفى قدرة الإنسان على توليد أفعال القلوب فى الغير ، فالجبائى وأبو الهذيل لا يجوّزان أن يولد أحدنا العلم فى غيره.

ولقد ذهب الأشعرى إلى أن ثمة طائفة أخرى قالت بأنه : « يجوز أن يفعل الإنسان فى غيره علما ، وذلك أنى إذا ضربت عبدى فعلمه بأنى قد

ضربته علم بالألم، وعلمه بالألم فعلى ، كما أن الألم فعلى »[١] .

وهذا الذى حكاه الأشعرى يؤيد وجهة نظرنا وهى إمكان توليد العلم فى الغير، عن طريق الشرح والتعليم والإثارة والحزم، بشرط أن يكون المتعلم قابلا للتوليد بأن ينتبه ويركز على الفهم أى أن يقصد إليه،فيكون العلم المتولد لدى الغير بأسباب جزئية ـ ولم نقل بأسباب كافية ـ حاصلا من الغير الآخر.

ولقد ذهب الباقلانى ـ فى نقده للتولد ـ إلى أن المعتزلة بقولهم بهذه الفكرة يجوزون أن يضاف الفعل « إلى الآمر به ، وإن كان لم يفعله الفاعل بنفسه ، مثل ما يقال أن النبى صلى الله عليه وسلم قد رجم ماعزا ، فهو لم يباشر الرجم ولكن أمر به ، فنسب إليه الفعل» [٢]. فإذا كان الفعل الذى يترتب على الأمر ينسب إلى الآمر به ، فالأولى أن ينسب العلم المتولد عن التعليم والحفز والشرح إلى فاعل تلك الأحوال مع أخذنا فى الاعتبار الجانب الإيجابى من جهة المتعلم(*).

(١) الأشعرى ـ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٦ .

(٢) الباقلانى ـ « الإنصاف » تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى ، ص ١٠١ / ١٠٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

(*) ولعل منهج سقراط فى التوليد كان مصداقاً لما نقوله من إمكان فعل العلم وتوليده فى غيرنا ، بشرط استعداد هذا الغير وقابليته لهذا التعليم.

٢ – المسئولية وأحوال الفاعل

حدوث الفعل بحسب فاعل أمر يتساوى فيه كل من المتولد والمباشر ، ولكن وجه الاختلاف بينهما — كما أشرنا مرارا — فى أن المتولدات تحدث فى الوقت الثانى لحدوث السبب المولد أى على سبيل التراخى ، وإن كان ثمة متولدات لاتتراخى عن سببها بل تقارنه، وهى فى ذلك تقارب الأفعال المباشرة. وكل هذه الأقسام — من حيث رجوعها إلى الفاعل — يكون حكمها فى استحقاق الجزاء سواء .

ولكن انتساب تلك الأفعال إلى فاعلها على وجه الحقيقة ومسئوليته عن نتائجها أمر يترتب على حال الفاعل حين يفعل ، أعنى كونه عالماً بالفعل أو ساهيا عنه أو ملجأ إليه . إذ أن الفاعل إذا كان يفعل وهو عالم بكيفية وقوع الفعل ، فهو يفعل عن قصد وعن اختيار وروية ، ولذلك كان العالم أحق بالمسئولية عن الجاهل بأفعاله ، كما ذهب أبو الهذيل ، واليونان من قبله . أما بالنسبة للساهى فهو يفعل بدون الأحوال السابقة لذلك فلا يعد مسئولا ، والحال مثله بالنسبة للملجأ على فعله . فالفعل وإن كان يرجع إليهما من حيث السببية الشكلية إلا أنه على سبيل الحقيقة يرجع إلى الفاعل الأصلى وهو الملجئ . أما المخطئ فى فعله فالأمر بالنسبة له مختلف عن العالم فلو أراد إنسان أن يرمى طائرا أو صيدا فأصاب إنسانا ، فإن الرامى لا يستحق الذم والعقاب على فعله المتولد عن الرمى لأنه لم يعرف هذا المسبب ولاخطر له بالبال ، وزال عنه

التمكن من ذلك أيضا فزال عنـــه الندم »[1] .

والفرق الثانى بين المتولد والمباشر فى أنه بالنسبة للمتولد المتراخى « يصح أن يكره فى حال وقوعه وبعد فعل السبب ، ويصح الندم عليه »[2] . وذلك يتمثل فى الأفعال التى تحدث نتيجة أحوال انفعالية واندفاعية ، كأن يدس إنسان السم لإنسان آخر ، فى حالة غضب ، ثم يندم بعد حصول الفعل المتولد ويتمثل ذلك الندم فيمن يرتكب خطيئة فى ظروف قاهرة ، ثم يبدأ فيحاسب نفسه .ففى هذه الأحوال تصح التوبة لمن يندم بعد أن يفعل سبب الفعل المتولد سواء أمكنه المنع من التوليد أو خرج من أن يمكنه منعه مع ملاحظة أن ذلك الشرط — الندم — لا يتوفر إلا فى المتولدات المتراخية عن أسبابها . أما بالنسبة للمباشرة أو المتولدات المقارنة أسبابها فلا يصح فيها الندم ولا جدوى من التوبة ، لأنه لا يمكن كراهية المسبب فى نفس الوقت الذى يقصد فيه الإنسان إحداث المسبب بإيجاده لسببه ، وإلا لو جاز ذلك لجاز أن يجمع الإنسان بين الرغبة والنفور ، أو بين الإرادة والكراهة ، أو بين الرضا والسخط فى وقت واحد ومن جهة واحدة ،وهذا لا يصدق منطقا وعقلا . ولذلك كان بيان حال الفاعل وظروفه المحيطة بحدوث أفعاله ، سندا كبيرا فى نسبة الفاعلية والتأثير إليه على أساس صحيح ، حتى يمكن تحديد مسئوليته عن هذه الأفعال.

والفرق الثالث بين المتولد والمباشر فى أنه بالنسبة للمتولد المتراخى عن سببه يصح أن يعرض عارض فيحول دون وقوع المسبب ، وذلك لأنه يوجد وقت بين حدوث السبب وتولد المسبب بحيث يمكن أن يطرأ ذلك العارض . أما بالنسبة للمباشر فلا وقت لطريان هذا المانع الذى يمنع من وقوع المسبب ،وبصدور

(١ ، ٢) المحيط بالتكليف جـ١ ص ٤١٢ / ٤١٣ ط . بيروت .

هذا المخصوص أو بإمكان صدوره « فإن المسبب إنما يمكنه أن يفعله بأن يفعل غيره ، ويمكنه أن لا يفعله بأن لا يفعل غيره ، والمبتدأ لا يصح ذلك فيه »[1]
ولعل القصد من ذلك أن الفعل المتولد المتراخى يمكن للفاعل أن يمنع وقوعه برغم إحداثه لسببه إذا لزم الأمر ، وذلك بأن يحدث الفاعل عارضا يحول دون وقوع مسببه الذى قصد إليه أولا ، كما يمكنه أيقاع الفعل وتنفيذه ، بينما الحال بالنسبة للمباشر على النقيض ، إذ أنه لا يمكن منع وقوع المسبب إذا حدث الفعل الإرادى أو الفكرى الذى هو سبب الفعل المباشر .

ويرى أبو هاشم أن الإنسان يمكن أن يستحق الذم على المسبب قبل وقوعه ما دام قد صدر السبب عن الفاعل ، والمسبب من حيث صدور السبب قد أصبح فى حكم الواقع الخارج عن المقدور . وهو فى أحد مذهبية لا يعطى هذا الحكم للمباشر . أما فى مذهبه الثانى فيرى أن المباشر والمتولد يستحق فاعلهما الذم عليهما بمجرد وقوع السبب ، فإن الفاعل يستحق الذم على المسبب وإن لم يقع لأنه بحدوث سببه قد أصبح خارجا عن إمكان الوجود الفعلى ، فهما من هذه الجهة « متساويان »[2] .

والفرق الرابع بينهما — كما ذهب أبو هاشم — يكون فى (كيفية التلافى)[3] أى التوبة أو الندم على المسبب قبل وقوعه ، وكما أشرنا لا يتيسر ذلك بالنسبة للمباشر من الأفعال ، إذ أنه لا يمكن الندم على سببه ، فى حين أن المتولد يمكن ذلك فيه .

---

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٩٣ ط . القاهرة .

(٢ ، ٣) المحيط بالتكليف . ج ١ ص ٣٩٣ .

والندم يكون على السبب من حيث أنه مولد للقبيح فيكون سببا قبيحا كذلك،وعلى هذا يكون الندم على قبيحين هما السبب بوصفه قبيحا والمسبب بوصفه متولدا عن القبيح كذلك ، ويكفى أن يثبت كون أحدهما قبيحا حتى ينسحب ذلك على الآخر بحكم تبادل العلاقة فى الصفات بين المسبب والسبب .

٢ ـــ حكم المتولدات من حيث المحل

إن سائر المتولدات من آلام وأصــــوات وتآليف وعلوم وأكوان واعتمادات . الخ قد ثبتت متولدة بصرف النظر عن محل توليدها ، أى سواء كانت متولدة فى محل القدرة أو فى غير محلها. فالتوليد فى التأليف لا يحصل إلا بسبب متوسط هو المجاورة، ولا يمكننا إيجاده الا بفعل هذه المجاورة أولا فنحن لا نستطيع أن نؤلف بين جسمين بحيث نـكون منهما مركبا أو وحدة واحدة إلا بإيجاد المجاورة بينهما بتقريب كل منهما إلى الآخر بحيث يتماسا ويحلا محلا واحدا ، ولـكن محلهما هو فى الحقيقة محلان ، لأن ثمة جسمين ليس هذا هو ذاك ، وكل منهما يحل فى مـكان أو محل .

وهذا الرأى الذى ذكره القاضى فى حـكم الأفعال المتولدة ، إنما يعد ردا على ابى على الجبائى الذى . . . « أجاز فى الواقع فى محل القدرة أنه مباشر ، هذا إذا كان كلا محلية محلا للقدرة » [١] ، وهذا بالنسبة للتأليف . وعلى قول أبى على يـكون كل ماجاوز محل القدرة متولدا ، مع أن هذا ليس مطردا فى جميع الأفعال المتولدة ، لأن الأفعال وإن كان بعضها يتجاوز محل قدرتها ، ومع ذلك فتحدث متولدة ، مثل العلم فى تولده عن النظر ، وتولد الألم فى جسم فاعل السبب ، كمن يجرح نفسه — سواء بالقصد أو الخطأ — فإن الالم المتولد فيه مع أنه لم يتجاوز محل القدرة إلا أنه فعله ويسند إليه . وما أخذه القاضى على الجبائى أخــــذه عليه أبو هاشم ، حيث خالف أباه قائلا : إنى لا أعرف قوله إذا كان احد محليه (أعنى التأليف) محلا للقدرة ، والثانى ليس بمحل للقدرة ، هل يجعله متولدا أو يجعله مباشرا » [٢] فالقاضى وأبو هاشم

(١، ٢) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤١١ ط . بيروت .

يتفقان فى أن محل القدرة ليس له مدخل فى كون الفعل مباشرا أو كونه متولدا . « فقد يكون المتولد فى محل القدرة كالمباشر ، وقد يكون مما يتعدى، وإن كان ماهو مباشر لا يصح أن يتجاوز محل القدرة »[1] . وينطبق هذا الحكم على أمثله من الافعال ، كالتأليف ، فهو فعل متولد يوجد فى محل القدرة وفى غير محلها . فالذى يوجد فى محل القدرة من التأليف كأن يجاور الإنسان بين كفيه ويكون منهما تأليفا ، أما ما يتجاوز محل القدرة من التأليف فهو المشهور من مجاورة الاجسام وتكون المركبات والاخلاط منها . ومن الافعال المتولدة كذلك التى يمكن أن تتولد فى محل القدرة وفى غير محلها ، الإعتماد فذلك يحصل حينما يرمى أحدنا حجرا إلى حائط صلب ثم يتراجع بالصكة ، فإن الاعتماد المتولد فى الكف إنما هو فعل متولد فى محل القدرة . أما تولده فى غير محلها ، فكأن يولد الاكوان من حركات وسكون واجتماع وافتراق وأصوات كل هذه أفعال تتولد عن الاعتماد . وسنفصل القول فيها فيما بعد .

وكأن الفرق فى حكم المباشر والمتولد ليس فقط فى كون هذا يتجاوز محل القدرة ، وكون ذاك لايتجاوزها ، ولكن الفارق بين الفعلين قائم على أساس الحكم ـ الذى أشرنا اليه مرارا — وهو « أن مايقع متولدا هو الذى يقع بحسب فعل آخر ، حتى أنه ربما يتعذر ايجاد ناله إلا كذلك ، وربما صح ، ولكنه إذا وقع وقع على هذا الحد وماتتعذر الإشارة إلى شىء يقع هذا بحسبه . فعله واقعا أبتداء »[2] .

وإذا كان من أحكام الافعال المتولدة ، أنها مايقع بالأسباب والوسائط

(١) المحيط بالتكليف ، جـ١ص٤١١ ط . بيروت .
(٢) « « ص٣٩٢ ط . القاهرة .

فإن ذلك بالنسبه لأفعالنا فقط . أما بالنسبة لذى القدرة المطلقة فإنه تعالى يصح أن يفعل مانفعله متولدا وبسبب ، مباشرة وابتداء ، وإن كان هذا الرأى لن يكون هو القاطع فى شأن أفعال الاله عند بعض المعتزلة ، إذ أننا سنرى غير ذلك فى مبحث مستقل . وعلى كل حال فإن الفعل بالأسباب منبنى على الحاجة والافتقار إلى القدرة التى نفعل بها ، أما القادر لنفسه — وهو الله عز وجل — فيصح أن يفعل المتولدات بلا أسباب ، لأنه يتعالى عن الحاجة والإفتقار ، إلى الإسباب ، بينما الفاعل بالسبب وعلى سبيل التوليد فهو الذى لا يتمكن من هذه الإفعال إلا بهذه الطريقة فى الفاعلية ، فالنقص يرجع إلى قدرته لا إلى إرادته ، لأن كل انسان يريد أن يفعل افعاله بلا استناد إلى أسباب ووسائط ، وهذه العوامل تؤدى فى بعض الأحيان إلى اعتراض موانع تمنع من تمام الفعل ، فالمرجع دائماً إلى طبيعة الفعل المراد من حيث قابليته للحدوث توليداً أو مباشرة .

وعلى كل حال فإن هذه الطريقة هى الثابتة فى القادر بقدرة وهو الإنسان لأن افعاله لا تخرج عن نوعين هما للباشر والمتولد ، وكلاهما محتاج إلى القدرة فى وجوده . أما إذا انتقلنا إلى افعال القادر لنفسه — وسنرجىء التفصيل الى حين آخر — فإننا سنجد أن الحال قد يختلف عما عندنا فى بعض أوجه الفاعلية وقد يتفق فى بعض الوجوه الأخرى .

٤ ـ علاقة الدواعي بالمتولدات

أن أحوال الفاعل من حيث كونه عالما أو ساهيا أو ملجأ أو مخطئا ، لها تأثيرها الملحوظ في كونه فاعلا — بالمعنى الحقيقي للكلمة — من جهة ، وفي حدوث الفعل عنه من جهة أخرى . واختلاف أحوال الفاعلين يجرنا الى الحديث في سبب هذا الإختلاف فالسبب الأول والجوهري بين هؤلاء الفاعلين راجع الى وجود الدواعي أو عدمها. ولنحاول التعرف على الدواعي لنرى أثرها في الأفعال ، ولنعرف الفرق بين الفاعل بالإختيار والقدرة ، والفاعل بالطبع ، أو على سبيل الإلجاء .

والقاضي روى عن أبي على الجبائي أنه يرى أن صدور أفعالنا عنا يتضمن المبدأ الذي بحسبه تصدر الأفعال عن الله تعالى من حيث العلم والحكمة ، فيقول أبو على : « إذا ثبت أن حدوث الجسم يدل على أن محدثه قادر ، وكونه متقنا يدل على أنه عالم . فلو جوزنا مما يقع بحسب دواعينا وقصودنا أن لا يكون فعلا لنا لأدى الى فساد الأصل الذي به أثبتنا القديم تعالى وتثبت صفاته »[1] .وهذا يؤكد ثانيا ما أشرنا اليه من قبل وهو أن الاستدلال على وجود الله ـ عند المعتزلة ـ ينبني على المعرفة بطريق الفعل الإنساني لافتقاره الينا ، وهذا يقتضي بوجه عام حاجة الحادث الى المحدث . فكأننا اذا ألغينا فاعليتنا ، ألغينا الطريق الى المعرفة بوجود الله . وكأن مشكلة الفعل عند المعتزلة لا تقتصر على إثبات حرية الإرادة الإنسانية ، بل تتعداها الى إثبات وجود الله ووجود صفاته .

---

(١) المغنى في أبواب التوحيد : ج ص ١٨٠/١٨١ مخطوط .

وبعد هذا يجب أن نوضح تأثير الدواعي في حدوث أفعالنا، وفي مدى نسبتها إلينا. فإلى أي مدى يمتد تأثير الدواعي، هل يمتد إلى التأثير فيما ليس مقدورا، أم أن الدواعي مقيدة بالقدرة ونطاقها؟ والقاضي يذهب إلى أن «الدواعي إنما تؤثر في مقدور القادر دون ماليس بمقدور له»[1]، بمعنى أن دواعي (أ) لاتؤثر في مقدور (ب)، كما لايؤثر قصد (أ) أو علمه أو جهله وعجزه في انتفاء مقدور (ب). لذلك فإن كل فاعل تؤثر أحواله في أفعاله ولاتؤثر في أفعال غيره. وكأن الدواعي — عند كل فاعل — تؤثر في ميدانها الخاص، بمعنى أن هناك ميادين محددة لكل فاعل فيما يتصل بأحواله ولاتمتد هذه الأحوال إلى غيره، وهذا من جهة.

ولكن من جهة أخرى، ماذا يحدث إذا ماقوى أو رجح أحد الدواعي على الآخر؟ وهل ثمة فرق بين تساويها وبين غلبتها؟ يذكر القاضي رأيه في ذلك قائلا: «أن الدواعي إذا قويت حصل الإنسان ملجأ إلى فعل ما تقتضيه الدواعي، ولايجوز مع انفراده أن يفعل خلافه، ومتى لم تقو هذه صح أن يختار الفعل، ولن يختار خلافه»[2] وكأن غلبة الدواعي — كما يبدو لنا — تؤدي إلى رجحان أحدها على الآخر، فيحصل الفعل — وقد لايكون هو المراد والمختار — فيكون واقعا بالطبع ويكون الإنسان بمثابة الملجأ في أفعاله لأن عوامل أخرى تحكمت في أفعاله، وهذه العوامل قد وصلت إلى درجة العلة الموجبة للفعل.

ونلاحظ هنا تحليلا دقيقا لموقف الفاعل، ونعتبر ذلك نظرا علميا فيما يتعلق بالفعل الإنساني، وكأنه ناشيء عن علة طبيعية. كما نلاحظ وجه الشبه بين

---

(١) المغني جـ ٩ ص ١٨٢

(٢) نفس المصدر جـ ٩ ص ١٨٦ .

فكر المتكلمين وبين ماذهب إليه (توماس هوبز) من أن هناك تأثيرا للعواطف والوجدانات الفطرية فى حصول الأفعال الإنسانية التى ترجع جميعها إلى مظاهر جسمية محسوسة[١].

وإذا كانت هذه الآلية والميكانيكية تتضح فى أثر الدواعى على الأفعال فى حالة غلبة أحدها على الآخر ، فما الحال إذا تساوت الدواعى ؟ يبدو أن الصحيح — بحسب مذهب المعتزلة — أن الدواعى إذا تساوت وتعادلت ، يكون الفعل حاصلا بالقدرة لأن اختيار الفعل الواقع بأحد الدواعى ليس بأولى من اختيار الفعل المؤيد بالدواعى الأخرى . فكل الدواعى متساوية من حيث القابلية والاستعداد للتأثير فى إيجاد الفعل ، فتتحقق الحرية ، ويحصل الاختيار فى الفعل الإنسانى . فكأن حرية الإنسان تتأكد مع تساوى الدواعى ومع انتفاء الأحوال الداخلية التى تكون ذات مظهر لا إرادى مهما تضاءل ، فالمعتزلة تبحث عن الحرية الكاملة .

ولكن القاضى — فى موضع آخر — يذكر أنه « لا يمكن أن يقال أن غلبة الدواعى تؤثر فى نفى القدرة ، لأنه لا يضادها ، من حيث كانت غلبة الدواعى ترجع به إلى الاعتقادات ، وليس بينها وبين القدرة تناف »[٢] . ويبدو أن ماأراد القاضى قوله هو أن رجحان أحد الدواعى على الآخر فى الفعل تابع للاعتقاد ، بمعنى أن الفاعل يبدو له هذا الفعل أحسن أو أصلح من ذلك ، وهذا إلى جانب الأخذ والرد فى الذهن قبل أخذ القرار الحاسم بتنفيذ الفعل ، هو عملية اعتقادية ذهنية ترجع إلى الفاعل ، لأن الفاعلين قد تختلف وجهات نظرهم حول فعل واحد ، واختلاف وجهات النظر هذا هو اعتقاد كل منهم الذى يؤدى إلى

---

(١) أسس الفلسفة ٢٧٤/٢٧٥.

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٨٧ .

تكوين الداعى القاهرة للدواعى الأخرى بحيث يبدو هذا الداعى وكأنه وحده هو الذى أثر فى الفعل ، ومن هنا تكون النسبية الذاتية فى النظر إلى الأفعال ولكن الاعتقاد لاينا فى القدرة ، لأن هذا ليس ضدا لذاك فهما لايتنافيان ولايلغى أحدهما الآخر . إذ الفعل حينما يصدر ـ متولدا أو مباشرا ـ فإنما يصدر من جملة الكائن الحى أعنى الجسم بما فيه من قدرة وجوارح ، والنفس بما فيها من الدواعى والاعتقادات والإرادات . والدواعى إنما ترجع إلى تلك الجملة الإنسانية الفاعلة ، لا إلى المحال والابعاض . وعلى ذلك يكون الفعل الواقع بالدواعى الراجعة إلى الجملة الحية ، واقعا بهذه الجملة أيضاً . وإلى ذلك قد ذهب القاضى كيما لا ننسب الفعل إلى الطبع ، «لأن الطبع إن كان معنى فإلى المحل يرجع دون الجملة »[1] . والدليل على أن الفعل يرجع فى وقوعه إلى الجملة بالذات دون الدواعى وحدها ، أو دون القدرة وحدها ، أن الدواعى قد تحصل ومع ذلك لايقع الفعل . وفى بعض الأحيان تحصل الدواعى ويتأتى الفعل . ولما كانت الجملة ـ أى الكائن الحى ـ حكمها حكم واحد . فيجب أن يتأتى الفعل « من الجملة لإختصاصها بحال وهو كونه قادرا »[2] . وإذا مارجع الفعل فى النهاية إلى الكائن الحى ككل لا إلى الدواعى وحدها ، وإن توقف عليها ، كانت الدواعى بمثابة العلة المساعدة الجزئية فى حصول الفعل من القادر وتكون جملة الكائن الحى الفاعلة هى العلة التامة الشاملة . أو السبب الكافى فى حصول الفعل من القادر وانتسابه إلى من حصل عنه . وعلى ذلك لايكون ثمة فرق بين تساوى الدواعى أو تعادلها وبين غلبتها من حيث التأثير فى القدرة ، لأنه فى كلتا الحالتين « يقع الفعل بالقدرة »[3] . فهى

(١ . ٢) المغنى فى أبواب العدل والتوحيد جـ ٩ ص ١٨٧ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٩ ص ١٨٧ ، وراجع كذلك نفس المصدر ص ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٢ . .

أولا وأخيرا أساس الفاعلية الإنسانية .

وليس مجرد وجود الداعي والقصد وحدهما بموجب لوجود الفعل وتحقيقه بل يحتاج الفعل إلى عوامل أخرى مثل القدرة وانتفاء الموانع ، وصلاحية الجوارح فكثيرا ما لا يتحقق ما نقصده أو نريده ، وكثيرا ما يتحقق مالا نقصده أو نريده — على سبيل المصادفة والبخت — فالفعل يصدر من جانبين مزدوجين ، قدرة ولواحقها ، وإرادة ومستلزماتها ، وأحد الجانبين لا يكفي وإن كان القاضي قد نظر إلى مسألة الإرادة نظرة تختلف عن ذلك ، حيث رأى أنه «ليس بالفعل حاجة في وقوعه إلى الإرادة»[1] وإن صح أن الإرادة ليست ضرورية في وقوع الفعل ، فإن ذلك ليس بإطلاق عام ، لأن كل فعل ليس بمستغن — في وقوعه عن الإرادة في الوقت الذي لا تكون الإرادة فيه موجبة — ايجابا ضروريا — للفعل ،لأن الإرادة ليست بمثابة العلة الكافية لوقوع مرادها ، بل هي تعتبر علة جزئية ومساعدة لوقوع الفعل ، ولكنها ليست العلة الوحيدة ، فكأن القدرة والإرادة والدواعي تكون جميعها ثلاثا يعد علة تامة وكافية لحصول المعلول ؛ أما كل منها في ذاته وبصرف النظر عن الآخرين فليس الا سببا جزئيا مساعدا فقط لحدوث المعلول ولكن لا ينفرد وحده في إحداثه ، فقدرة بلا ارادة ودواع لا تفعل على سبيل الاختيار والعكس صحيح في كل منها .

ونلاحظ هنا مدى تأثير النظرة التركيبية — عند المعتزلة — في تفسير الفاعلية الإنسانية فكل تصرفاتنا وأفعالنا تحتاج الى قصد وداع لكي تقع كما تحتاج الى صارف لكي تنتفي — بشرط سلامة الأحوال وانتفاء الموانع — وهذه الحاجة تثبت أن كل ما يصدر عن

---

(١) المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٠٤ ط . بيروت .

الإنسان فهو من فعله واحداثه ، لا أنها مفعولة أو مخلوقة فيه ، سواء أكان الفاعل عالما بما يفعله — أى يفعل بحسب القصد والداعى الحقيقى ، أو كان الفاعل ساهيا أى يفعل بدون قصد ، ولكن افترضنا وقدرنا وجوده عنده، إذ أنه بالنسبة للساهى « لو قدرنا أن يكون له داع لكان لا يقع فعله إلا موقوفا عليه وبحسبه » [1] لذلك فنحن لا ننفى عن الساهى الفعل لعدم وجود القدرة أو الاستطاعة ، ولكن ننفيه لعدم وجود القصد أو الداعى .

ولعلنا نلاحظ أثر هذه العوامل فى حصول الأفعال ، واذا نظرنا الى من يدعوه الداعى الى القيام ويحصل منه القيام على نسق واحد وكذلك لو دعاه الداعى بعد القيام الى الأكل — بشرط أن يكون لديه ما يشتهيه ، اذ أن الجوع يدعوه للأكل ، ووجود ما يشتهيه يكون داعيا كذلك الى طلب الطعام ، وكون القيام والأكل أفعالا تقع بحسب دواعينا وقصودنا وآلاتنا ، فهى لذلك من تصرفاتنا ومنتسبة الينا ، لأنها تعتمد « على الأسباب الموجودة من قبلنا » [2] وما يتوقف أو يعتمد على شىء فهو معلول وتابع لهذا الذى يتوقف عليه ، فهذه التصرفات معلولة لنا ، فنحن اذن علتها أو سببها ، وعلى ذلك تكون هذه الأفعال من أفعالنا ما دامت هناك علاقة توقف وحاجة من جهتها على أحوالنا .

ونحن نلاحظ أن تلك الأفعال من الناحية الكمية والكيفية تتوقف على أحوالنا أيضا ، ونعنى بالناحية الكمية ، القلة والكثرة أو الشدة والضعف أو التفاهة والركاكة ، وحينما نقول القلة والكثرة أو الشدة والضعف ، فإننا نقصد هذه المعانى حين تتمثل فى الألم المتولد عن الضرب . لأن كثرة الألم

---

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣٧.

(٢) نفس المصدر والصفحة .

أو قلته متوقفة على كثرة الضرب أوقلته ، بشرط الشدة والضعف إذ قد يكون الضرب كثيرا ولكنه ضعيف ، وفى هذه الحاله يكون الألم قليلا ،وقد يكون الضرب قليلا ولكنه شديد ، ففى هذه الحالة يكون الألم كثيرا . أى أنه لاتكفى مساوقة الألم للضرب من ناحية الكثرة والقلة ، بل يجب أن تضاف الشدة والضعف ، أى أن النظرة تكون كمية وكيفية فى نفس الوقت لكى يكون التعبير أقرب إلى الصحة والواقع .

أما بالنسبة للتقانة والركاكة ، فإننا نقصد من هذين اللفظين ، فعل الكتابة التى تتولد من حركة اعتماد القلم على الورق ،فهذه الكتابة كيما تحصل يشترط أن تتوفر الأداة أو الآلة وهى القلم ، ثم المحل الذى سيقع فيه الفعل المتولد وهو الورقة أو الصبورة مثلا ، وأيضا القدرة التى ستقوم بأداء حركه القلم على الورقة ، وهى اليد القادرة الحية ، ونقول القادرة الحية ، إذ قد توجد يد مشلولة لاتتحرك ، ولاتقدر على مسك القلم وهذا ومانعنيه بأن يكون محل القدرة صحيحا . وكذلك تحصل الكتابة بشرط أن يكون الكاتب على علم سابق بكيفية كتابة الحروف والكلمة والجملة . وتتبدى تقانة الكتابة وجودتها كلما توفرت قدرة الكاتب على أكبر قدر من العلم بالكتابة ، وبحسب توافر العوامل الجزئية التى عرضناها ، والعكس صحيح .

ويمكن القول أن الطفل قادر على فعل الكتابة ، وكذلك الرجل المتعلم قادر عليها ولكن ثمة فارقا بين هذا وذاك فى مقدار اتقانه لتوليد الكتابة . فكل منهما قادر عليها ، ولكن الرجل أقدر على أن تكون كتابته اتقن وذلك تبعا لعلمه وخبرته السابقة — وشتان بين قولنا أن ذلك الرجل قادر على الكتابة ، فهو كاتب بالفعل ، وبين أن نقول أن هذا الطفل كاتب بالقوة .

لأنه فاقد للكتابة فى الوقت الحاضر ، ولكن يمكن أن يكون كاتبا . هذا الإمكان والاستعداد متوقف فى فاعليته وتأثيره على المعرفة بكيفية الكتابة من كلمة وحرف وجملة ، ذلك لأن الشروط الأخرى متوفرة ، وهى محل القدرة ومحل الكتابة ، والآلة — أى القلم — ولكن العنصر الأساسى مفقود فى هذه الحالة وهو المعرفة السابقة بالكتابة قبل التوليد ، وهى التى تكون الدافع إلى الفعل . وعلى ذلك فإن المتولدات وإن اتفقت جميعها فى كونها محتاجة إلى أسباب وشروط فهذا بالإجمال ، أما كل فعل — على حده — من الأفعال المتولدة فيحتاج إلى أسباب وشروط تختلف بحسبه .

وبالنسبة للملجأ فإنه فى أفعاله إنما يفعل بحسب قصد الملجىء ودواعيه ولذلك فإننا لا نحكم بأن فعل الملجأ من فعله هو ولكنه ينسب إليه بوصفه محلا له ، وذلك لأن قصد الملجأ ودواعيه مطابق لداعى الملجىء وقصده ، فيكون الملجأ عبارة عن المناسبة التى يستطيع الملجىء فيها أن ينفذ إرادته ويجرى قدرته ، أو هو المجال والمحل لتنفيذ أفعال الملجىء بحسب قصوده ودواعيه . ويضرب المعتزله لذلك أمثلة منها راكب الدابة الذى يسيرها فى الجهة التى يريدها ، فإنها تسير بقصد الراكب ودواعيه مع موافقة هذا القصد ومطابقته لقصد الدابة وذلك بدليل أن السير لا يحدث إذا حدث تعارض بين داعى الراكب وحالة الدابة بأن يقودها ، ويقصد أن يسيرها فى مواجهة أسد ، أو أن تخترق نارا . هنا يكون سير الدابة تابعا لقصدها وداعيها بصرف النظر عن موافقته لقصد الراكب وداعيه .

وإذا قيل أن نعيم أهل الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على قصودهم ، فإن القاضى يرد على هذا الكلام بقوله : « أما نعيم أهل الجنة ، فمتعلق بالله تعالى وموقوف على قصده وداعيه دون قصودهم ودواعيهم »[١] ويثبت ذلك

(١) شرح الأصول الخمسة ٣٣٩ .

بأنه لو كان كل إنسان هو الذى يدخل نفسه الجنة باختياره وقصده ، لأراد البعض ـ إذا دعاهم الداعى ـ أن يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء ، ولكان ذلك من السهل على العاصى والفاسق ، بأن يدخل نفسه فى عداد الأنبياء إذا كانت المسألة مجرد قصد وداع فقط ، وهذا لا يحصل البتة فكأن القصد والداعى من الأحوال المصاحبة لأفعالنا فى الحياة الدنيا فقط أما فى الآخرة فالحال يختلف عن ذلك .

وعلى ذلك فنحن نرى أن الاستدلال على أن أفعالنا الواقعة بحسب قصودنا ودواعينا ليست أفعالنا ـ بكون الساهى هو الذى يفعل أفعاله وتصدر عنه ، مع أنها ليست بقصده وداعيه ـ نقول إن هذا الاستدلال باطل ، وهو تعميم فى غير محله ، لأن حال الساهى وحال الواعى المدرك لفعله مختلفان فى الظروف والقدرة ، لذلك لا يجب أن ننظر إليهما بمنظار واحد ، لأن « الأدلة لا يعتبر فيها العكس وإنما يعتبر فيها الطرد » .[1] . فمن المفروض أن الذى يريد أن يبطل كون الأفعال الصادرة بقصودنا ودواعينا ليست من إحداثنا ، أن يرينا شيئا وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق الفعل بفاعله . أما أن يرينا محدثا لم يقع فعله بحسب قصده أو داعيه فهذه مقارنة دون وجه حق . فالعامل الأساسى الذى هو مبدأ المفارقة بين الساهى والواعى هو وجود القصد والداعى ، فلما كان الساهى فاقداً لهذا المبدأ خرج عن أن يكون محدثا وفاعلا لما يتولد عنه ، مع أنه من المعلوم — كما أشرنا — أن تصرفات الساهى وإن لم تقع بحسب قصده محققا فقد تقع بحسب قصده مقدّراً ـ أى على سبيل الافتراض والتقدير ـ لأننا لو قدرنا أن للساهى قصدا لكان لابد فى تصرفه من أن يكون واقعا بحسب هذا القصد . ثم أن الذى يدل على أن الساهى محدث لأفعاله

---

(١) نفس المصدر ص ٣٤٢ .

كالعالم ما قد ثبت من أن فعله يقع بحسب قدرة يقل بقلتها ويكثر بكثرتها . إذ أنه لا يستطيع بقدمه أن يحرك الجسم الثقيل ، بينما يمكنه أن يحرك الجسم الخفيف بقدمه وهو ساه عن فعله ، وذلك تبعا للقدرة لأن السهو لا يبطل العادة (١) .

وكذلك الحال بالنسبة للنائم الذى يرى فى نومه أنه فى القاهرة وهو نائم فى الاسكندرية ، وهذه الرؤية مجرد اعتقاد ، ولكنه اعتقاد خاطىء لأنه بعيد عن الواقع . واحتمالات الفاعل بالنسبة للرؤية لا تخرج عن ثلاثة : أ — إما أن يكون الفاعل هو النائم . ب — أو أن يكون هو الله تعالى . ج — وإما أن يكون لا هذا ولا ذاك .

والاحتمال الثانى باطل ، لأن الله تعالى لا يمكن أن يكون فاعلا للرؤية بوصفها خطأ وهو لا يفعل الخطأ . ويبطل الاحتمال الثالث لأن فعل النائم ليس من فعل غيره « لأن الغير إنما يعدى الفعل عن محل القدرة بالاعتماد ، والاعتماد لا حظ له فى توليد الاعتقاد فليس الا أن يكون من جهته » (٢) ، هذا لأن أفعال الغير قد تؤثر فينا عن طريق حركة ما وهى الاعتماد ، بينما الفعل المتولد لدى النائم فى هذه الحالة هو اعتقاد — ولا يمكن أن يتولد الاعتقاد عن الاعتماد .

ولذلك فنحن نرى — بحسب ما يقال من وجود عمليات وأفعال عند النائم ، وهو ما ذهب إليه التحليل النفسى * — أن جميع تصورات النائم واعتقاد

(١) شرح الأصول الخمسة ص٣٤٢، ٣٤٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٤٣ .

(*) راجع : فرويد « محاضرات تمهيدية فى التحليل النفسى » ترجمة د . أحمد عزت راجح ص ١١٣ ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .

وكل الحوادث التي تجرى في رؤياه إنما هي من فعله ومن قصده ؛ خاصة إذا تذكرنا أن الحلم عبارة عن رغبة كانت لدى الحالم ، ولم يستطع تحقيقها في يقظته ، ووجدت سبيلا لها في التحقيق عن طريق الحلم . والرغبة التي عند الحالم ماهي الا إرادة وقصد ، ولكنها كبتت بداع آخر كان أقوى وكان صارفا عن أداء الرغبة ، ومارغب فيه يعد فعلا لنا وليس من فعل الغير ، لأن الغير لا يرغب لنا ولا يشاركنا في قصودنا إلا بأن يمنعنا عنها ويكون مانعا عن الفعل لادافعاً اليه . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الغير فاعلا لأفعالنا فليس هو القاصد إليها . ولا يمكن أن يقع فعلنا بحسب قصد الغير وأحواله . اللهم الا في المتولدات التي تتجاوز محل القدرة إلى الغير وهنا تكون الدوافع والقصود والإرادات متوافقة ومتطابقة .

وللداعي والقصد مدخل في معرفة الفاعل . كما أن له مدخلا في وقوع الفعل وذلك أنه كما يذكر القاضي تكون معرفة الفاعل على طريقتين : « الأولى أن تختبر حاله، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه وينتفي بحسب كراهته وصارفه حكمت بأنه فعل له على الخصوص ... والطريقة الثانية : أن تعلم أن هذا المقدور لايجوز أن يكون مقدورا للقادر بالقدرة فيجب أن يكون مقدورا للقادر لذاته وهو الله تعالى »[1] . ولعل القاضي يقصد بهذا النوع من الأفعال ، الأفعال التي تعجز عنها القدر الحادثة وهي الأفعال التي تصدر مخترعة . أي على سبيل الإبداع من العدم وهذا النوع من الأفعال لامدخل للتأثير الإنساني فيه ، حيث ينفرد الله تعالى بإيجاده .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٥ .

وإذا كان للقصد والداعى تأثير فى وجود الفعل ثم نسبته إلى الفاعل ، وفى معرفة الفاعل الحقيقى فيكون له أثر فى استحقاق الذم ، وحصول الجزاء بوجه عام إذ أن الجزاء إنما يقع على الإنسان عن الفعل الذى يكون قد وقع منه «بحسب قصده من ظلم وكذب»[1]. ذلك لأنه كما يذكر القاضى يكون القصد أقوى وأبلغ فى استحقاق الذم من الارادة . لأن الإنسان قد يكون مريداً للقبيح من الظلم والكذب بالاضطرار أى أن يكون ملجأ فى إرادته فيلحقه انتقاض فى نسبة الفعل اليه . لأنه من شرط هذه النسبة أن يكون مع الإرادة قدرة وقصد . فالقصد ـ وهو الداعى ـ يكون أبلغ فى تطبيق الجزاء على الإنسان من الإرادة وحدها . لأن القصد يبين الحالة الداخلية للفاعل والمصاحبة للفعل ، وهى النية فى الفعل ، لأن عليها معول كبير فى تحديد النتيجة والمسئولية وبالتالى الجزاء .

(١) المصدر السابق ص ٣٤٢



البَابُ الثّانى



الفصل الأول

مجال الفعل الانسانى

أشرنا إلى أن مقصدنا من البحث هو الكشف عن قدرة الإنسان وإرادته كما أشرنا إلى أن الاستدلال على ذلك قائم على أساس الفعل والتأثير . وعلينا إذن أن نمضى فى الكشف عن الأفعال المتولدة والمباشرة من حيث أن الإنسان فاعل . وعلينا أن نتساءل — مع التصدى للإجابة عن السؤال — عما تتضمنه الفاعلية الإنسانية، وعما يشتمل عليه التأثير الإنسانى ؟ والإجابة عن هذا السؤال لا تستقيم إلا بعد عرض آراء المتكلمين فى ذلك ، ولن يتيسر لنا هذا العرض إلا من خلال روايات القاضى عن هؤلاء المتكلمين ، وكذلك ما كتبه عنهم الأشعرى . وقد أشار القاضى إلى أنه وجد اختلافا فى آراء المتكلمين حول كيفية إضافة الأفعال إلى فاعلها ، وهذا الاختلاف فى كيفية الإضافة قائم أساساً على مذهب كل منهم فى تحديد فعل الانسان ونطاقه بحسب ما ينسبونه له من قدرة وإرادة .

(ا) ثمامة بن أشرس : يقول : « لا فعل للعبـــد إلا ما يحل قلبه من الإرادة »[1] وهو هنا ينظر إلى أن فاعلية الانسان لا تزيد على الانبعاث الإرادى — للحركة مثلا — ثم تحدث سائر الأفعال طبعا وآليا تبعاً للتركيب الآلى للأجسام

(١) القاضى عبد الجبار: « المجموع فى المحيط بالتكليف » جـ١ ص ٣٩٩ ط . بيروت ، ص ٣٨٠ ط . القاهرة . وقارن كذلك عبد القاهر البغدادى : « الفرق بين الفرق » تحقيق محمد بدر ص ١٥٧ / ١٥٨ ، القاهرة سنة ١٩١٠ م .

ولكننا نلاحظ أن ثمامة تجاهل كون الارادة ليست إرادة إلا بمراداتها، كما أن الفاعل لا يكون فاعلا إلا بأفعال. ولنسائل أنفسنا ـ ومعنا ثمامة ـ كيف يمكن أن ننسب للإنسان قدرته على إحداث الإرادة للفعل، بينما ننفي عنه التأثير في وجود ما يترتب على تلك الإرادة ، بل ما يحدد كونها إرادة إنسانية ؟ وإذا ما قررنا أن سائر المرادات محدثه بإرادة العبد ، وهي من فعله ، استطعنا أن نقرر — كذلك — أن المرادات جميعاً ، أفعال للانسان ، واقعة بتأثيره ، وإلا لجاز ـ ويبدو أنه الحق — أن يقال أن ثمامة من القائلين بفعل الطباع ، أي أن تفعل الأشياء بعضها بعضا ، ويؤثر بعضها في بعض ، تبعا لطبيعتها — أي تبعا لصفاتها — دون ما افتقار لمحدث أو لفاعل مختار . ذلك أن قول ثمامة الذى ذكرناه يدل على أنه « جعل هذه الحوادث ماعدا الارادة حدثا لا محدث له »[1].

ومثل هذا القول بما يتضمنه من احتمالات وتركيبات، ليس إلا قولا لأصحاب الطبائع . والفعل المطبوع على النقيض من الفعل المختار ، إذ أن الفعل المطبوع لا تتعدد أجناسه — أي لا تتعدد أحواله ولا تتغير — إذ أن النار — وهي من الأشياء الفاعلة بالطبع — لا يكون منها إلا التسخين ، وكذلك فالثلج لا يكون منه إلا التبريد . وإذا كان الفاعل بالطبع لا تتغير أحواله ، وكان المختار في أفعاله على العكس منه ، أمكننا أن نقول أن الفاعل بالاختيار تحدث منه أفعال مختلفة ، منها أن يترك هذا ويفعل ذاك ، والاختلاف في جنس الفعل ، والقدرة على الانفكاك — كلما اقتضى الحال ذلك — هي الحرية

---

(١) القاضى عبد الجبار، « شرح الأصول الخمسة » ص٢٨٨، وقارن مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٣ ، والملل والنحل ج٢ص ٧١ وما كتبه هورتن في دائرة المعارف الاسلامية مجلد٦ ص ٢٠٨. هذا ولنا عودة إلى تلك المسألة مرة أخرى في الفصل الثالث عند عرض آراء القاضى في مشكلة الفعل الإنسانى .

والاختيار وهما مايتميز بهما الفاعل الحقيقي بما فيه من معانى ، وهى على النقيض ممن تصدر عنه الأشياء طباعا .

وعلى كل حال فإن القاضى يرد على ثمامة قائلا : « فلولا أن الانسان قادر على أفعال الجوارح لم يجب وقوعها بحسب قصده ، كما لا يجب وقوع تصرف زيد بحسب قصد عمرو ، وفى وجودنا الأمر بخلاف ذلك دلالة على أن المرادات مقدورة للإنسان وأنه فاعلها كما أنه فاعل الإرادة »[1] . وواضح أنه يقيم قدرة الانسان على الأفعال التى تصدر عن جوارحه، على أساس توافر القصد والداعى عند الفاعل — ودليله على وقوع الفعل بحسب القصد ، مانولده فى غيرنا بإرادتنا، ويكون الفعل الواقع عند هذا الآخر — وهو من فعلنا — مراداً منا إذ أنه قد وقع بحسب إرادتنا ، فتكون الارادة والمراد حادثين بحسب قدرتنا نحن . ومعظم المعتزلة ينفى كون المرادات — الواقعة من جهتنا — أفعالا لله تعالى لاستحالة وجود مقدور واحد بين قادرين — مع استقلال كل منهما فى التأثير . فإذا حكمنا ـ كما يزعم ثمامة والجاحظ ـ بأن الارادة فقط فعل الانسان ، كان من الواجب علينا أن نحكم ـ تبعا للاستدلال المنطق وتبعا للواقع المشاهد ـ « بأن المرادات من فعله (أى الإنسان) فيجب إذا ثبت كونها فعلا للانسان نفى كونها فعلا لله جل وعز »[2] . ذلك لأن القول بعدم قدرة الانسان على فعل المرادات ، وما يترتب على ذلك من نسبتها إلى الله وحده ، كيما لا يكون مقدور واحد بين قادرين ، نقول أن هذا القول يؤدى إلى الحكم بأن الله جل وتعالى ، كاذب « بكل كذب يقع فى العالم ... ولم يوثق بشىء من كلامه وبشىء من الأدلة »[3] . وهذا

(١، ٢) القاضى عبد الجبار « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » ج ٩ ص ١٧٦ مخطوط .
(٣) القاضى عبد الجبار (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) ج ٩ ص ١٧٧ .

النوع من الاستدلال لا نرتضيه — مع أنه قائم على أساس سلبي — لأنه ينبني على بديهة من بديهيات العقل ، وهى عدم تجويز وقوع الكذب من الله ، وبالتالى عدم نسبته اليه . لان الله — إذا كان يقدر غيره على الظلم — فإنه لا يفعل شيئا منه ، وكذلك الحال فى سائر الأفعال — وهو يقدرهم عليها ولا يفعلها — التى تعد قبيحة بالنسبة للإنسان ، ويمكننا القول أنه تعالى أعطاهم القدرة ، ومنحهم الإرادة التى بها فعلوا القبيح — من الأفعال — ولكنه لم يرد منهم فعلها . لذلك كانوا مسئولين عنها ، واستحقوا الذم عليها لأنهم هم الذين أوجدوها على هذا الوجه من القبح . إذ أنه حين منحهم هذه القدرة لم تكن قدرة على فعل القبيح - حتى يكون فاعلا للقبح فيهم ولكنه أعطاهم إلى جانب القدرة عقلا ، وإرادة ، بهما يخصصون الحسن على القبيح إن شاءوا ، فان شاءوا القبيح وفعلوه كانوا بفعلهم له أهلا للعقاب والذم .

وشبيهة بتلك المسألة ، مسألة تسمية الله بأنه محبل النساء التى أنفرد بها الجبائى ، إذ زعم — كما يروى الأشعرى — « أن البارىء يخلق الحبل محبل »[1] وهذا غير معقول ولا مقبول إذ أنه لم ترد تسمية له — سبحانه — بهذا الاسم فى الشرع ، ونحن كما يقول العلماء نمتنع عن تسميته بأسماء لم يسم نفسه بها . فهو مع خلقه للولد ، فلا يسمى والدا ، (فهو لم يلد ولم يولد) . . وكذلك مع أنه خالق المنى الذى يخلق منه الولد فلا يسمى والدا « افرأيتم ماتمنون ، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » . . (س الواقعة ، آ ٦٩) . نقول أنه مع خلقه للقدرة على التوالد — وهذا فى ذاته حسن — فإن من يستعمل هذه القدرة فى الزنى — وهو فى ذاته قبيح — يكون هو الذى حول تلك القدرة من جانب الحسن إلى جانب القبيح . وحينئذ لا يحق أن يسمى الله

---

(١) الأشعرى « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٤٨ .

زانيا ، تعالى الله عن تلك النقائص التى تسمو ذاته عليها دون أى حاجة لتقريرنا وحكمنا النسبيين . ويمكننا القول أن الفعل يضاف لله لأنه واضع نظامه وخالق أدواته ، ويضاف لمن تولد عنه وعن سببه لأنه ظهر من جهته أى أن الفعل المتولد هو فعل لله وللغير على اعتبارين ، وهذا التفسير يبدد خوف ثمامة من إضافة المتولد لله أو للإنسان. وعلى كل حال فإننا نجد القاضى قد قرر استدلالاته على أساس تقرير صحة التكاليف وحسنها ، لأن القول بأن أفعال الجوارح وأفعال الإرادة — من المرادات — ليست فعلا للانسان يؤدى ذلك كله إلى « تقبيح كل أمر ونهى فى الشاهد مع علمنا بحسنهما »[1]

ب — الجاحظ : —

ونفس النقد الذى وجه إلى ثمامة ، يمكن أن نوجهه إلى الجاحظ ، لأن ماعدا الإرادة عنده « مما يقع طباعا ، وأنه لايقع باختياره إلا الإرادة » .[2] وماعدا الإرادة عنده هو مايوجد بجوارحه وحواسه وأطرافه وكلها تكون حركات — باختلاف أنواعها — كل ذلك عند الجاحظ — كما هو عند ثمامة — أفعال تقع بطبع الجسم وبصفاته آليا وتلقائيا ، ولايمكننا معرفة كيفية هذا الوقوع .

وإذا كان ثمامة والجاحظ لم يجعلا للانسان فعلا إلا الارادة فإن القاضى قد ذكر أن من المتكلمين من قال : « أنه لافعل للعبد إلا الفكر ، ومابعده من الإرادة والمراد فليس بفعل له ، وقال أنها تحدث بالطبع » .[3] وهؤلاء — فى

---

(١) القاضى عبد الجبار « المغنى فى أبواب التوحيد» ج٩ ص ١٢٧.

(٢) « « « المجموع فى المحيط » ج ١ ص ٣٩٩ ط . بيروت ، شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٧ وقارن كذلك ص ١٦٠/١٦١. الفرق بين الفرق .

(٣) القاضى عبد الجبار . المغنى فى أبواب التوحيد » ج ٩ ص ١٧٢ .

قولهم — لم يدققوا بما يكشف لهم عن حقيقة الفاعلية الإنسانية، إذ أنه لا يعقل أن ننكر على الإنسان فاعليته وتأثيره فى الحوادث المادية المحسوسة ونضيف اليه القدرة على فعل المجردات ، من أفكار وتخيلات وتصورات وغيرها من هذا النوع . فإذا كان هؤلاء قد سلبوا الإنسان القدرة على التأثير فى الأفعال التى نحس من أنفسنا بالقدرة على إيجادها ، فبالأولى والاخرى أن يسلبوه القدرة على فعل الأفكار .

ويبدو أن هؤلاء إنما قرروا ذلك لظنهم أن أفعال الإنسان هى مالا تتجاوز حيزه - بالمعنى الضيق — أى الحيز العقلى للانسان بحسبان أن الإنسان عندهم روح خالصة وفكر محض فتكون أفعاله من أحواله النفسية والذهنية فقط ، مع أن هذا أبعد مايكون عن الصواب ، لأن معظم الأحوال النفسية مما لا يستطيع الإنسان أن يتحكم فيها ، بحيث نحكم بأنها مخلوقة فيه ، لا بكونه فاعلا لها ومحدثها . وإذ قد قررنا أن تلك الافعال التى لا تتجاوز حيزه — الذهنى — لا يستطيع أن يفعلها، كلها أو بعضها ، نستطيع أن نقرر كذلك أن من الأفعال التى تتجاوز هذا الحيز الإنسانى ما يستطيع أن يفعلها سواء أكانت افعالا فكرية خالصة أو مادية محسوسة .

ج — معمر بن عباد :

وهو وإن شابه ثمامة والجاحظ فى قولهما بأن ليس للعبد فعل سوى الإرادة ، فقد ذهب إلى القول بأن « المتولدات أجمع ، وكذلك جميع الأعراض فهى فعل الأجسام الموات بطباعها ؛ ولا فعل لله الا نفس المحل »(١)

(١) القاضى عبد الجبار : « المجموع فى المحيط بالتكليف جـ ١ س ٣٩٠ ، ص ٤٠٤ ط. بيروت .

وواضح مما سبق أن معمرا وإن كان قد نفى عن الإنسان قدرته على الأفعال فكذلك قد نفى هذه القدرة عن الله ، ولم يجعل له من فعل إلا إيجاد المحل ـ أى ما يحل الفعل فيه ـ ولعل معمرا قد أضاف الفعل إلى الموات على سبيل التقرير والاعتراض ؛ بمعنى أنها تفعل افعالها ذاتيا وتلقائيا ، بحكم طبيعة الأشياء وتبعا لتركيبها ، والشيء الذى هذا شأنه تصدر عنه الأفعال أوتوماتيكيا وآليا وتلقائيا دون افتقار إلى قدرة أو إرادة أو داع. نقول أن مثل هذا الشيء فى حكم الميت بالمعنى الأولى لهذه الكلمة . ومثال ذلك أن جميع الحركات ، أو الأعراض التى توجد فى الجمادات وغيرها من الحال ، إنما توجد بطبع — أى بحكم طبيعة الشيء وصفاته — مثل الحركات التى تصدر من الحجر عند قذفه من أعلى إلى أسفل أو العكس ، مما يسمى بالاعتماد .

ولقد أضاف الأشعرى إلى كون الإنسان فاعلا للإرادة — بحسب قول ثمامة والجاحظ — أنه يفعل : « العلم والكراهة ، والنظر والتمثيل ، وأنه لايفعل فى غيره شيء »[١]. ولعل القول بأن الإنسان لايفعل شيئا فى غيره قائم على قول ـ معمر ـ بأن الإنسان لا يفعل حركة ولا سكونا ، لا فى نفسه ولا فى غيره فالأفعال التى تتولد عنا فى غيرنا إن هى إلا حركات، ولذلك امتنع علينا — بحسب قول معمر ـ فعلها . ولقد غالى معمر فى سلب قدرة الإنسان على فعل الحركات لدرجة أنه قد وقع فى مبالغة من حيث إغفال النظرة الشاملة لوجود النظام فى الطبيعة، بما يتفق مع التقدير الالهى ، فيرى « أن ما يحل فى الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة ، وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه . . . وأن الحياة فعل الحى ، وكذلك

(١) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٥١ .

القدرة فعل القادر ، وكذلك المو . فعل الميت »[1] وعدم دقة أقوال معمر ، تبدو فى تناقضه فى آرائه ، إذ أنه أراد من جهة أن ينفى عن الإنسان فعل الحركات ،ومن جهة أخرى قرر وجود أفعال للجمادات والموات ومسلوبى القدرة بحسبان أن كل ما يحل فيها من أفعال وأعراض أفعال لها.على أساس أن الأفعال هى من فعل المحل ـ عنده ـ وأن معمرا ليعارض نفسه كذلك حين يذكر أن القدرة فعل القادر . فمن الملاحظ أن الانسان قادر، أو أنه ذو قدرة ما ، فلا أقل من أن يكون فاعلا ـ تبعا لوجود القدرة فيه ـ لأقل القليل من المقدورات .

ويبدو تناقض معمر أكثر من ذلك حينما أراد أن ينزه الله عن فعل الأعراض بأن جرده من القدرة عليها وعلى فعل الموت والحياة لدرجة أنه قد قرر « أن السمع فعل السميع ، وكذلك البصر فعل البصير ، وكذلك الادراك فعل المدرك ، وكذلك الحس فعل الحساس ، وكذلك القرآن فعل الشىء الذى سمع منه إن كان ملكا أو شجرة أو حجرا »(٢) .ويبدو أن معمرا قد تناقض مع نفسه مرة أخرى حين اعترف بقدرة الانسان تبعا لقوله إن سائر ما يصدر عنه من أفعال فهى أفعاله ، إذ أنه يرجع كل فعل إلى مصدره الذى صدر عنه ، مثل إرجاع الإبصار إلى المبصر . والسمع إلى الإنسان السميع . وعلى ذلك لايكون ثمة وجه لقصر فعل الانسان على الارادة فقط اللهم إلا اذا قصد بها الارادة من حيث هى إرادة المرادات . كما أشرنا اليه فى نقدنا لثمامة والجاحظ .

ولقد أرجع معمر سائر الأفعال التى يفعلها الله فى الأجسام إلى فعل الأجسام ذاتها ، لا الى فعل الله . أى حدثت بطبع المحل من حيث كونه قابلا لها .

(١،٢) المصدر السابق ح ٢ ص ٨٢ .

ومثال ذلك قبول الجسم للتلوين أو عدم قبوله له «لأن البارىء عز وجل إذا لون الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلون أم لا فإن كان من شأنه أن يتلون فيجب أن يكون اللون بطبعه وإذا كان اللون بطبع الجسم فهو فعله. ولا يجب أن يكون بطبعه ما يكون تبعا لغيره . . . وإن لم يكن طبع الجسم أن يتلون جاز أن يلونه البارىء فلا يتلون» (١). ولعل معمرا قد قصد بذلك ما للجسم والمادة من علية في قبول التأثير أو الانفعال، فالفعل والتأثير يكون بحسب الجسم – بوصفه العلة القابلة – لا بحسب العلة الفاعلة فقط أي الملون. وشبيه بذلك ما ذهب اليه أرسطو من أن للهيولى بوصفها علة أثرا فعالا، وهي قوة وإمكانية محضة، ومع ذلك فلها تأثير في قبول الصور أو عدم قبولها (٢). وذلك ما نشير اليه من قبول المحل – أي محل الفعل بوصفه شرطا من شروط حصول الفعل المتولد، بالإضافة إلى إزالة المانع. وهو شرط آخر من شروط التوليد. فإذا كان الفاعل فياضا ومؤثرا، والموانع زائلة، ولم يتولد الفعل، كان التقصير من القوابل، على حد تعبير الغزالي (٣).

وعلى كل حال فإن معمرا – نظرا لتأثره الواضح بالفكر اليوناني – قد أغفل الفاعلية الإلهيه، والقدرة الشاملة لله تعالى، بحيث لا يستعصي عليه فعل شيء أو أي أمر، بوصفه محدث الكل من العدم.

(د) النظّام :

أما النظام فقد قال بما يشبه قول معمر في فعل الطبائع، ولم يزد عليه إلا ما ذكره عنه القاضي من أن: «كل ما جاوز عين حيز الإنسان فهو من

(١) نفس المصدر والصفحة.
(٢) النفس لأرسطو ص ١٣٧.
(٣) قارن. شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٧، والمجموع في المحيط ص ٤٠٤ ط. بيروت والملل والنحل ص ٦٦/٦٧ فيما يخص معمر.

خلق الله تعالى بإيجاب الخلقة . . بمعنى أنه طبع الأجسام على حد تندفع أو تذهب[1] ولعل النظام قد قصد من قوله بإيجاب الخلقة ، أى بحكم الحتمية وبمقتضى الضرورة الناشئة عن طبيعة الأشياء وصفاتها . فيكون بعض المتولدات ـ وهى الأفعال التى تتجاوز محل القدرة ، أى حيز الإنسان ـ مخلوقة عن الله ولكن تبعاً لصفاتها وخلقها التى خلقت عليها ، فيكون المرجع فى الفاعلية إلى الأجسام .

وهذه الفكرة تقترب من فكرة اسبنوزا فى الضرورة التى تتحقق فيها الحرية والاختيار للاشياء بحكم صفاتها الذاتية ، مثل حركة الحجر فى السقوط فهذه الحركة عند النظام تكون حادثة بإيجاب الخلقة ، وعند اسبينوزا تكون صادرة بمقتضى الضرورة الناشئة عن طبيعة الشىء ، وإن كان اسبينوزا قد اختلف عن النظام فى أنه قد قرر أن تلك الضرورة الذاتية ، أو هذا الالتزام الذاتى ، دليل على الحرية والاختيار ، بينما هذا المعنى الأخير لم نجده متضمناً فى كلام النظام .

ولقد أشار الأشعرى إلى أن النظام قد قال بأنه « لا فعل للإنسان إلا الحركة[2] » . وهذه الحركة عنده تشتمل على سائر الأفعال الآتية : الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل ، والصدق والكذب وكلام الإنسان وسكوته ، فهو قد عد كل تلك الحركات أفعالا للانسان بقوله « وسائر أفعال حركات »(٣) . وقد غالى فى ذلك إلى أن عد السكون حركة بحسبان أنه كون فى وقتين ، أى أن الجسم بسكونه كأنما قد تحرك فى مكانه وقتين متتاليين .

---

(١) القاضى عبد الجبار : « المحيط بالتكليف » ج ١ ص ٣٩٩ ؛ « شرح الأصول الخمسة » ص ٣٨٢ ، وقارن الفصل لابن حزم ج ٣ ص ٥٤ .

(٢،٣) الأشعرى « المقالات » ج ٢ ص ٨٠ .

ونستطيع أن نستدل من كلام النظام ـ باستدلال منطقي ـ على كون الإنسان هو مصدر أفعــــاله ـ بشرط ألا تتجاوز حيزه ، وهو هيكله عند النظام ـ وإن كان من الأفعال التي ذكرها النظام ما تتعدى ظرف الإنسان وهيكله إلى غيره ـ وهي مع ذلك أفعال له ـ مثل كلام الإنسان والصدق والكذب ، فهذه أفعال تتصل بالغير . فالكذب ليس كذباً إلا بالنسبة لإنسان آخر ، وكذلك الصدق والكلام ، فالكلام هو كلام موجه إلى إنسان ما يخاطبه فاعل الكلام ، اللهم إلا إذا كان يقصد بالكلام الكلام النفسي . واستدلالنا على فاعلية الانسان لتلك الأفعال من كلام النظام نفسه ، فهو قد قال أنه لا فعل للانسان إلا الحركة ثم قال إن الحركة هي الصيام والصلاه .. الخ من الأفعال التي ذكرناها عنده ، ثم قال أن سائر أفعاله حركات ، فينتج أن كل أفعال الإنسان ـ وهي حركاته ـ أفعال صادرة عنه وبقدرته وهذا الإستدلال وإن كان فيه دور منطقي فإنه وسيلة لاستنتاج الفاعلية الإنسانية من كلام النظام ، ليكون كلامه حجة عليه هو . ولكننا يجب أن نشير إلى أن النظام وإن نسب سائر هذه الأفعال للإنسان فليس ذلك بالإختيار والإرادة بل « بطبع المحل »(١) ولكن إذا وجدنا أن هذه الأفعال لا تفارق ولا تتجاوز حيز الانسان ، وكانت واقعة فيه ، كان محلاً لها ، وبالتالي أصبح موجدا لتلك الأفعال بطبعه ، وكأن الإنسان — عند النظام — قد أصبح مثل سائر الأشياء الطبيعية ، فاعلا بالطبع ، وبمقتضى الحتمية الذاتية . حقا إنه لم يذكر ذلك صراحة ، ولكنه ذكره ضمنياً في آرائه ، إذ أن تلك الآراء تحتمل ذلك الذي قررناه ، على أساس قوله أن كل

---

(١) القاضي عبد الجبار : « شرح الأصول الخمسة » ص ٣٨٧ الشهرستاني « الملل والنحل » تحقيق محمد سيد كيلاني ، جـ١ ص ٥٥ البابي الحلبي ، القاهرة سنة ١٩٦١ .

ما جاوز عين حيز الانسان فليس فعلا له بل فعل لله بإيجاب الخلقة .

والنظام — فى قول آخر له — قد سلب عن الإنسان بعض الأفعال التى يمكن أن يفعلها، وهذا الاستلاب منبنى أساساً على أن ثمة أفعالا هى « أجسام لطيفة، ولا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام »[1]. ولكن إذا ما تساءلنا عن حقيقة تلك الافعال - التى هى أجسام عنده - لوجدناها تشتمل على الألوان والروائح والطعوم والحرارات والبرودات والاصوات والآلام ... أى الافعال التى لا سبيل للانسان إلى تعرفها إلا بالحواس الخمس — ومن الملاحظ أن النظام وإن كان محقا فى سلب بعض هذه الافعال عن نطاق الفاعلية الانسانية ، فإنه كذلك مخطىء فى سلب البعض الآخر عنه . فالإنسان يفعـــل الأصوات والآلام — أو على الاقل يفعل أسبابها وبالتالى تتولد عن أسبابه التى أحدثها فتكون مستندة إليه فى وجودها تبعاً لحصولها بأسباب صادرة عنه ، ولو لم يكن أوجدها لما تولدت .

وإذا كانت أفعال الإنسان تنسب له بوصفها حركات منه — كما حكى عن النظام — فتكون هذه الأفعال صادرة عن الروح . لأن الانسان هو الروح أو النفس عنده . والروح هى القادرة المستطيعة بنفسها — بينما البدن ميت بطبعه — فتكون هى محل القدرة وهى تفعل فى ظرفها وهيكلها . وكل ما جاوز محل القدرة فهو فعل للطبيعة بإيجاب الخلقة كما ذكر النظام - وعلى ذلك يكون تولد الصوت وإحداث الصكة ، أو ارتفاع اليد فى الضرب لإحداث الوهى الذى يتولد عنه الألم — كل هذه أفعالا للروح — ولكنها

---

(١) الاشعرى : « المقالات » جـ ٢ ص ٨١ ، البغـدادى « الفرق بين الفرق » ص ١٢٠ / ١٢٢ .

أفعال تتجاوز محل القدرة فتكون من فعل الطبيعة ، أو ـ والمعنى واحد ـ من فعل الله بإيجاب الخلقة على حد تعبير النظام .

وإذا كان النظام قد نفى عن الانسان إمكانية فعل الألوان والطعوم والأراييح والحرارات والبرودات .. الخ من هـذه الأفعال التى يرى أنه لا يقدر على إحـــداثها ولا يستطيع التأثير فى غيره بها ، فإننا نجد غير ذلك عند :

(هـ) بشر بن المعتمر :

أما بشر ـ رئيس معتزلة بغداد ـ فقد غالى فى القول بالتوليد إلى حد أن قال : « كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من فعلنا ـ حتى جعل اللون والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعـلا لنا »(١) . وذلك إثبات للفاعلية الإنسانية وللتأثير الواقع بالقدرة الحادثة لانجد له مثيلا عند غير بشر من المتكلمين . وإن هذه الآراء تعبر عن إسراف ومغالاة فى إثبات الحرية والاختيار الانسانيين لدرجة تعلو بالقدرة الحادثة — بما لها من محدودية وقصور — إلى درجة القدرة الشاملة القديمة .

لذلك كان بشر ـ تبعاً لهذه المغالاة ـ عرضة لهجوم شديد من الجميع . وإذا كان بشر قد جعل كل هذه الأفعال « فعلا للانسان إذا كان سببه منه »(٢) . أى بحسب كونه محدثاً للأسباب التى تترتب عليها المسببات وهى

---

(١) القاضى عبد الجبار « المجموع فى المحيط بالتكليف » جـ ١ ص ٣٩٩/٤٠٠ ، الملل والنحل جـ ١ ص ٦٤ ، الفرق بين الفرق ص ١٤٢ .

(٢) الاشعرى « المقالات » جـ ٢ ص ٨٠ ، ابن حزم « الفصل فى الملل والنحل » جـ ٣ ص ٥٤ الطبعة الاولى القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

تلك الافعال الحادثة فإن أبا الهذيل* زعم أن الإنسان « قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه ، فأما اللذة والألوان والطعوم والأرابيح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، والجبن والشجاعة والجوع والشبع ، والإدراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله ، فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه »[١]. وآراء العلاف هـذه مبنية على مسلمة عنده وهى أن الإنسان لا يفعل إلا ما يعرف كيفيته ، أما ما يخالف هذه القاعدة فلا مدخل لقدرة الإنسان فيه ، وذلك لأن القدرة والعلم متلازمان ، فلا يقدر الانسان على فعل ما إلا بعد أن يكون عالما بكيفية إحداثه وإيجاده ، وعلى أساس هذه المعرفة يتمكن من ايجاد الأسباب اللازمة التى يتولد عنها الفعل ذاته .

ولقد عرض الأشعرى لعدة آراء لبشر ، بعضها ـ إن لم يـكن جميعها ـ ينطوى على تطرف كبير فى نسبة الفاعلية والتأثير للإنسان الذى صدر عنه السبب ، ومن ذلك أنه زعم ، « أنه إذا ضرب الإنسان غيره فعلم بضربه ، فالعلم فعل الضارب ، وأنه قد يفعل فى غيره العلم ، وإذا فتح بصر غيره بيده فأدرك ، فالإدراك ـ زعم ـ فعل فاتح البصر ، وكذلك إذا عمى الإنسان غيره ، فالعمى فعله فى غيره ... »[٢] وهذه كلها محالات شنيعة . إذ أن الإدراك لا يتوقف على عامل واحد وهو فتح البصر ، بل يتوقف على عوامل كثيرة ـ سنوردها فيما بعد ـ ومنها فتح الجفن ، ففتح الجفن شرط ولكنه ليس الشرط الوحيد ، وذلك لأنه مجرد عامل مساعد ، أو جزء علة . وكذلك الحال بالنسبة لعمى الغير بواسطة فعل من جهتنا ، كما أن علم الضارب بأنه مضروب لا يكون راجعا إلى من فعل الضرب ـ وإن كان هذا دليلا على كون

* راجع ما كتبه كارادى فو فى دائرة المعارف الاسلامية ص ١٧ ، المجلد الاول

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) المقالات حـ ٢ ص ٧٩ ، المحيط بالتكليف حـ ١ ص ٤٠٨ ، الملل والنحل حـ ١ ص ٥٢

الإنسان يمكن أن يتعدى بأسباب من عنده إلى أفعال فى غير حيزه – بل يكون العلم راجعا إلى المضروب ذاته بوصفه عالما ، وإنما ما يرجع للضارب فهو فعل الضرب بوصفه سبباً للألم الذى أدى إلى أن يعلم المضروب كونه مضروبا .

ويذهب كارادى فو إلى أن بشراً قد أخذ بالتوليد فى الأخلاق ،وأظهر أن الفاعل المتوسط قد يلطف الفعل ويقلل من تبعة الفاعل الأصلى ، ولكن هذا لايتفق مع أقوال بشر التى تنسب الأعراض أفعالا لنا .

والخياط يميل إلى القول – مدافعا عن بشر – أنه زعم « أن ما كان من الألوان يقع بسبب من قبله فهو فعله ، فأما ما لايقع بسبب من قبله فذلك لله، ليس له فعل فيه [1] » .

وماذهب اليه الخياط هو ما ذهب اليه الاشعرى بعد أن ذكر الأفعال التى أجاز بشر للانسان أن يفعلها، على أن جميع هذه الافعال « .. فعلنا، حادث عن الأسباب الواقعة منا [2] » .

وعلى كل حال ، فإن بشراً مع أن له الفضل فى القول بالتوليد والتوسع فيه إلا أنه كان مغالياً متطرفا إلى حد ملحوظ فى نظرته إلى فاعلية الإنسان وتأثيره ؛ والمسألة ليست مجرد تقرير لفاعلية الإنسان بقدر ما يكون ذلك التقرير نابعاً من الواقع ومتفقاً مع قدرة الإنسان الحقيقية .

(١) الانتصار للخياط ص ٦٣ ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

(٢) المقالات جـ٢ ص٢٨٩ ؛ الملل والنحل جـ١ ص٦٤ .

(و) صالح قبة :

أما صالح قبة فإن القاضي عبد الجبار يذكر عنه أنه : « ذهب إلى أن الذى يوجد فى حيز الإنسان هو فعله دون ما تعداه ووجد فى حيز غيره ، وجعل ما تعداه مما يفرد جل وعز به . »(١) ويبدو أن صالح قبة ـ شأنه شأن النظام ـ قد أقام التأثير والفاعلية الانسانيين تبعاً لمحل الفعل . فما يوجد فى حيز الإنسان يعد من أفعاله . مثل الأكل وما يتولد عنه من الشبع، والنظر وما يتولد عنه من العلم وكذلك التفكير . . الخ من الأفعال التى ينطبق عليها شرط عدم تجاوز المحل بالنسبة للذات الفاعلة لها أو لأسبابها أو ما يفارق هذا الحيز ـ أى ما يتولد فى محـــل آخر غير محل الفاعل مثل الإصطكاك الذى يتولد عنه الصوت . أو الوهى فى جسم الغير الذى يتولد عنه الألم ـ وإن كان يجوز أن يؤلم الإنسان نفسه ـ فهذه الأفعال جميعها لكونها مفارقة حيز الفاعل فهى تكون من فعل الله تعالى . والقاضى يعد صالح قبة ـ مع أنه من شيوخ الإعتزال ـ بقوله هذا مثل « المجبرة فى قولهم بالكسب »(٢). وهو يقصد بقوله هذا أن كل ما عدا المعتزلة فهو جبرى . سواء كان قائلا بالكسب مثل الأشاعرة وأهل السنة أو كان قائلا بالجبر المحض مثل الجهمية ـ أتباع جهم بن صفوان ـ والنجارية والضرارية .

ولقد ألزم صالح قبة عدة إلزامات بناء على قوله السابق إذ يجوز على أساس ماذكره (أن يجامع الحجر الثقيل الجو الرقيق ألف عام فلا يخلق الله فيه هبوطا ويخلق سكونا وجائز أن تجتمع النار والحطب أوقاتا كثيرة

(٢،١) المحيط بالتكليف حـ ١ ص ٣٩٩ ط بيروت .

ولا يخلق الله احتراقا»(١). وإن كانت هذه الحالات تجوز ـ كما حدث أن جامعت النار جسم سيدنا إبراهيم ولم يمت أو يحترق ـ فإن جوازها لا يكون إلا فى حالات الإعجاز، والخوارق التى تخترق العادة، أى فى النادر والشاذ، وإلا لانعدمت طبائع الأشياء وصفاتها التى تميزها عن بعضها البعض، واختلطت كل منها بالأخرى، إذ ليس ذلك الجواز فى اختراق العادة دليلا على استمرار وجودها، بحيث يمكن أن تصبح قاعدة عامة فى العلية والتأثير، لأنها نوادر، والنادر والشاذ حكمها حكما جزئيا، فلا ينسحب على الكل.

وعلى ذلك يكون ثمة تطرف فى قول صالح قبة بأن الإنسان لا يفعل إلا فى نفسه فقط، وأن ما يجاوزه فهو فعل لله، إذ أن ثمة افعالا تجاوز محل قدرتنا ومع ذلك لا يجوز أن يفعلها البارى لما تنطوى عليه من نقص كبير: إذ قد تنطوى على تحقيق غاية أو نزوع، وهو يسمو على الحاجة والغاية، كما أن النزوع يكون لما هو مادى وهو يسمو على المادية، وقد يكون من تلك الأفعال التى تتحقق فى الخارج عن نطاق المحل الإنسانى، ما يقتضى الملامسة أو الجسمانية. ومن المعلوم أن صفاته كلها روحية صورية محضة فهى صفات بالفعل ـ بالمعنى الأرسطى لهذه الكلمة ـ لا صفات بالقوة، إذ أن القوة مما تختص به المادة، بينما الفعل مما تختص به الصور. وعلى ذلك فلا وجه لأن نقول مع صالح قبة، ولا مع من يذهب إلى قوله، من أن كل ما جاوز حيز الإنسان فهو فعل لله، لأن هذا إن كان منعاً للشمول عن القدرة الإنسانية، فإنه كذلك تخصيص وتضييق للقدرة الإلهية.

وهناك ملاحظة عامة يمكننا أن نوردها فى شأن من عرضنا لهم، تلك هى أننا نعلم أن هؤلاء جميعاً كانوا فى الفترة ما بين النصف الأول من القرن الثانى والنصف الثانى من القرن الثالث ومن المعلوم أن هذه الفترة كانت

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٢.

فترة انفتاح العلوم الأجنبية — خصوصاً اليونانية — على المسلمين وبلاد الشرق عامة. ولقد كان هناك تأثير من الفكر اليوناني في الفكر الإسلامي، فكل من المتكلمين أخذ من علوم اليونان، ومنهم من تأثر تأثراً ملحوظاً — مثل القائلين بالطباع أو الذين وقفوا عند فاعلية الأشياء الطبيعية — ومنهم من تأثر ولكنه لم يقف عند فاعلية الأشياء فقط بل ضمن ذلك في الفاعلية الكلية الشاملة، ونسب للانسان فاعلية بقـــدر ما نسب له من قدرة ... الخ مما رأيناه

ويجب أن ننتبه دائماً إلى الفارق بين اليونان والمسلمين وهو أن اليونان لم يصلوا بمنطقهم وعقلهم إلى وجود إله قديم واحد، حقا وصلوا إلى وجود الصانع القديم ولكن إلى جانب المادة القديمة، والمثل القديمة .. الخ من تلك الآراء. أما المسلمون فكانت آراؤهم كلها لا تغفل عن الفاعل الأول الواحد الذى لا شريك له في ملكه وملكه. ولذلك يجب علينا أن نتذكر دائماً هذا الفارق الأساسي بين نظرة كل من اليونان والمتكلمين المسلمين حتى نكون على حذر في حكمنا بالتأثر، ولا نعمم ذلك تعميما مطلقا دون تأمل وتفكر، ونكون مدققين في الحكم على المخالفين — من المعتزلة — لوجهة النظر العامة للمذهب كله.

أما الجبائيان، فنترك الإشارة إلى عموم مذهبيهما في الأفعال — المتولد منها والمباشر — إلى حين عرضنا لآراء القاضي عبد الجبار، في كتبه هو. ولئن كان جل اهتمامنا بالقاضي فليس ذلك إلا لثراء مادته، وعرضه لسائر الآراء السابقة عرضاً دقيقاً — لم يسبق له مثيل — بشيء من التفنيد.

ونحن نرى أنه مما تمليه دقة البحث، أن نعرض عرضاً موجزاً لآراء

مخالفى المعتزلة — من الجبرة — فى نطاق الفاعلية الإنسانية ، حتى نوضح أبعاد المشكلة من خلال جميع الآراء . ولنأخذ على سبيل المثال ، جهم بن صفوان : رأس الجبرية ، ولنتناول جهما بشيء من الإقتضاب مع الإيضاح ما أمكن لنا ذلك . وسيكون اعتمادنا على ما ذكره القاضى عبد الجبار عنه ، فهو يذكر أن هناك مذاهبا معارضة لمذهب المعتزلة ، ولكن مذهب جهم هو وحده « المعقول من هذه المذاهب »[1] . وكذلك فإنه يرى أن هذا المذهب ولو أنه معقول ، إلا أن فيه نقصاً كبيراً ، إذ أنه « يرفع كل ماتقرر فى العقول من الأمر والنهى والحمد والذم وغيرها من الأحكام »[2] .

وذلك لأن الإنسان — بحسب جهم — إذا كان غير فاعل على الحقيقة ، وكان - على حد عبارته - كالريشة المعلقة التى يحركها الهواء كيفما اتفق ، وكانت إضافة الفاعلية والتأثير إلى الإنسان ليست إلا مجازا ، كما نسب التلوين إلى الملون ، والإحراق إلى النار ، نقول إذا كان الإنسان هكذا عطلا من كل فاعلية ، ومسلوباً عنه أدنى التأثير ، ولا فعل له البتة ، بحسب ما تحتمله أقوال جهم صراحة وضمنا ، فيكون الإنسان — على ذلك — ليس مسئولا عن أفعال صدرت منه ، أو انفعل بها ، أو فعلت فيه ، إن جاز هذا التعبير - دون قصد منه أو بغير داع ، دون صارف أو إرادة أو كراهية من جهته . وكأن الإنسان مجرد نافذة تطل منها الأفعال دون اختيار أو معارضة أو انتقاء

---

(١) القاضى عبد الجبار : « المجموع فى المحيط بالتكليف » جـ ١ ص ٤٠٧ طبعة القاهرة .

(٢) القاضى عبد الجبار : « المجموع فى المحيط بالتكليف » جـ ١ ص ٤٠٨ طبعة القاهرة .

بالأخذ والنبذ. وإذا ما انتفت المسئولية ترتب على ذلك عبث الأمر والنهي وعدم جدواهما وكذلك بطل المدح والذم ، والثواب والعقاب ، مع أن هذه جميعها نجدها قائمة في الشرع بل وقوام الشرع بها ، وابطالها أو عقمها — أي التكاليف — يؤدي إلى انهدام الشرع من أساسه. وذلك كله مترتب على القول بانتفاء الفاعلية الإنسانية والتأثير الإنساني ، ومعنى ذلك أن تزول الفوارق بين فاعل الخير وفاعل الشر ، ذلك أن كلا منهما ليس فاعلا على الحقيقة — للفعل الذي صدر عنه أو ظهر من جهته ، بل هو مجرد آلة جامدة تنفذ إرادة خارجة عنها دون معارضة ، دون رفض أو قبول ، فيكون أدنى من المادة التي علمنا أنها — عند أرسطو — ذات علية في القبول بالنسبة للتأثير الوارد عليها من العلة الفاعلة.

ويترتب كذلك على نفي الفاعلية عن الإنسان أنه — إلى جانب انتفاء الشرع وتكذيب القرآن — يؤدي كما يقول القاضي إلى أن « يرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا ، ويجب جواز خلاف ذلك [1] ».

وكان مذهب جهم يرفع — كذلك — الفارق بين من يفعل عمدا وقصدا ، عن علم وروية وإرادة واختيار ، وبين من يفعل ساهيا دون علم بكيفية الفعل ودون قصد واختيار ، وهو الذي تصدر أفعاله عنه تلقائيا وأوتوماتيكيا وهو أشبه بالجمادات في الأفعال الصادرة عنها ، كالنار في إحراقها ، فكلاهما وإن كان منطويا على إمكانية الفعل والتأثير فإنه فاقد للاختيار والداعي. وإلى جانب زوال الفارق بين العالم والساهي في أفعالهما — يزول الفارق بين

---

(١) القاضي عبد الجبار — « المجموع في المحيط بالتكليف » جـ ١ ص ٨٠٤ ط القاهرة وقارن كذلك الفصل في الملل والنحل جـ ٣ ص ٥٥.

العالم والملجأ — الذى يفعل بقصد وارادة وبداعى الملجىء . مع أن الفصل بين أحوال كل من العالم بفعله ، والساهى عنه ، والملجأ اليه ، فصل كبير على أساس وجود الدواعى والقصود والإرادة والقدرة والتمكن ، عند العالم بفعله دون الساهى والملجأ ، وأن وجدت فيهما القدرة على الفعل الا أنهما لايقصدان الفعل ، ولاتتوافر فيهما الدواعى والقصود ، إذ أن الداعى مع القدرة يشكلان حجر الأساس فى الفاعلية والتأثير الحقيقى ، ولاتنفع قدرة دون داع ، كما أن العكس يكون عقيما .

كما أخرج جهم الإنسان من كونه فاعلا لأفعاله على الحقيقة ، أخرجه كذلك من أن يكون «قادرا على الحقيقة ، وجعل وصفه بذلك مفيدا لكونه حيا يصح أن يريد ويكره[1] » . ذلك أن من يفعل عن قصد وعلم وإرادة فهو فاعل بقدرته ، إذ أن القدرة الحقيقية هى وسيلة الفعل الحقيق ، ولكن إذا كان الإنسان ليس فاعلا عند جهم فهو بالضرورة ليس قادراً ، إذ أن القدرة والفعل من المعانى المتضايفة — إذ أن قدرة بلا فعل ، تكون عقيمة ولافائدة فى كونها قدرة ، إذ أنها ستكون قدرة معدومة الفاعلية فالقدرة لاتحقق كونها قدرة إلا بطريق الفعل والتأثير الحقيق ، فهى دائما قدرة على كذا ، وكذلك الحال بالنسبة لتضايف الفعل مع القدرة ، فإن قولنا أن ذلك الفعل فعل زيد انما يتضمن ضرورة أن هذا الفعل إنما قد حصل بقدرة ما ، وإلا لجوزنا من الجماد أن يفعل مع أنه معدوم القدرة ، وبالتالى لجوزنا من المريض العاجز أن يفعل من الوجه الذى هو عاجز عنه ، أى من الجهة التى هو غير قادر فيها ، إذا كانت القدرة لاتؤثر فى الفعل . وعلى ذلك فإننا نرى أن جهما إذ قال بكون الإنسان قادراً ، فليس لكى يكون فاعلا حقيقيا ، بل لأن القول

---

(١) القاضى عبد الجبار : « المجموع فى المحيط بالتكليف » جـ ١ ص ٤٠٧ ط. القاهرة .

بالقدرة يتضمن ضرورة القول بالحياة ، فليس الفرق بين الحي والجماد هو في القدرة ، ولذلك كانت القدرة التي رأى جهم نسبتها للانسان ليست قدرة حقيقية بل بالقدر الذي يتناسب مع كونه حيا — بالمعنى الجهمي لهذه الكلمة — لأن الحياة على هذه الأقوال تكون مجازا كذلك ، إذ أن حياة بلا فعل لاقيمة لها كجماد ينفعل بما يدور حوله دون تأثير من جهته . بل قد يكون الجماد بعض الصفات الذاتية ، التي يفتقدها الحي عند جهم ، فهو لذلك أقرب إلى الميت منه إلى الحي أو الجماد .

ويمكن أن نستنتج قياسا منطقيا لمذهب جهم على هذا النحو .

كل قادر حقيقي فاعل حقيقي

لا إنسان فاعل حقيقي

ينتج أنه : — لا إنسان قادر حقيقي

وهذا الاستدلال صحيح — من الناحية المنطقية — وكذلك فهو منتج إنتاجا صحيحا ، ويعد قياسا من الشكل الثاني من ضرب camestres ولكنه قائم على مسلمة خاطئة — أو أغلوطة — هي الحكم مقدما بأن لا إنسان فاعل حقيقي ، مع أن هذا الحكم لا أساس له من الصحة ، خاصة إذا علمنا أن جهما قد أجاز وجود القدرة تبعا للحياة ، فيلزمه على ذلك أن يقع الفعل من الأنسان تبعا لتلك القدرة ، خاصة وأننا قد أثبتنا تضايف كل من الفعل والقدرة . وما بني على الخطأ فهو خطأ كذلك ، ويجب هدم أساسه ، وإذا انهدم الأساس انهدم كذلك كل ما ترتب عليه . وإذ قد وجدنا أن الأساس — أي لا إنسان فاعل على الحقيقة — خاطيء ، أمكن أن نرفع هذه القضية ، ونرفع ما ترتب عليها من أخطاء ، وهي سلب قدرة الإنسان ، وإذا ثبتت القدرة له ، ثبت له الفعل على الحقيقة ، وبذلك تبطل ما قاله جهم في هذا الصدد .

وإذا كان جهم قد جعل الأفعال الصادرة عن الإنسان تنسب له مجازا ، وجعل نسبتها إليه كنسبة التلوين إلى الملون ، فإنه قد وضع تفرقة بين الأفعال والألوان ، وأقام هذه التفرقة على أساس النظر إلى أفعال الله تعالى ، فهو سبحانه يفعل أى فعل بإرادة ، فعند جهم : « إنما تفارق التصرفات المضافة إلى العباد الألوان وغيرها من حيث أنه تعالى يبتدىء اللون من دون أمر معه ، ويفعل الحركة مع الإرادة ، فيخلقهما جميعا [١] » . فكأن الافعال — كما يرى جهم — يجب أن تسبقها إرادة ، على حين أن الأعراض مثل اللون فهى لا تحتاج إلى أمر — أو إرادة — بصاحبها ، إذ أنها تصدر على سبيل الابتداء ويبدو من ذلك أن جهما كان يقول بفعل الطبائع ، أى أن من طبيعة هذا الشىء ومن صفاته المميزة أن يكون لونه هكذا ، فيصير متلونا دون قدرة أو إرادة إلى التلوين .

ولقد أشار القاضى — كذلك — إلى أن جهما قد زعم أن الله تعالى قد جعل أفعال الإنسان هى تلك الظاهرة فيه لا الظاهرة منه أو به — ونقول « الظاهرة فيه » لأنه لا تأثير من جهته فى هذه الأفعال ، لأنها — كما يزعم جهم — « لا تتعلق بنا ، وإنما نحن كالظروف لها حتى أن ما خلق فينا كان ، وأن مالم يخلق لم يكن [٢] » . وكلمة الظرف هنا توضح السلبية والقابلية المحضة ، فالجسم — وهو ظرف الفعل أو محله — وهو الذى يظهر فيه الفعل ويتبدى ، لا علية ولا تأثير من جهته فى هذا الفعل ، فهو بمثابة القابل للشىء لا الفاعل له وهذا سبق لمذهب الإتفاقية عند الديكارتية الحديثة — التى سنشير اليها فى نهاية البحث — مع ملاحظة أن اتفاقية جهم كانت اتفاقية متطرفة . وكما

---

(١) « المحيط بالتكليف » ج ١ ص ٤٠٧ ط . القاهرة .

(٢) القاضى عبد الجبار « شرح الأصول الخمسة » ، ص ٣٦٣ .

قد اراد جهم أن يقول أن أجسامنا إن هى إلا مجال أو هى المناسبات التى تسمح بظهور الأفعال فينا ، متعينة ومتقومة ـ وهذه الأفعال الظاهرة فينا قد جعلها جهم « علامة للثواب ، وجعل بعضها علامة للعقاب ، وحتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر ، والعلامة الدالة على العقاب الايمان ، وحتى يجوز أن يجعل العلامة فى ذلك الأمراض والمصائب والآلام والألوان[1] »

ويتبدى من هذا النص ماسبقت أشارتنا اليه حين ذكرنا أن نفى فاعلية الإنسان يؤدى إلى نفى الثواب والعقاب ، وهذا النص وإن بين وجه اهتمام جهم بالثواب والعقاب فإنه قد كشف كذلك عن أنه اهتمام متناقض ، إذ أنه أجاز أن يثاب الكافر على كفره ، ويعاقب المؤمن على إيمانه ، وذلك مبنى عنده على أساس مذهبه العام فى الفعل ، وهذا المذهب يتضمن أن المؤمن ليس مؤمنا بإرادة له أو بقصد ، فإيمانه ليس فعلا له ، وكذلك الحال بالنسبة للكافر ، فهو ليس كافرا بقصده وقدرته وإرادته ، فيكون كفره ليس فعلا له كذلك . ويترتب على ذلك كله أن يعاقب المحسن ويذم ، وأن يثاب المسىء ويمدح .

وإن هذه الافكار الا قلب ـ إن لم تكن هدماً ـ للشرائع وقيمها ، واستنكاراً للقانون الإلهى ،وحتى القانون التشريعى السياسى الذى نجده فى كل الأحوال والا ما كن يعاقب المسىء أو يذمة ، ويثيب المحسن أو يمدحه .

ويمكن ـ إن جاز ماقاله جهم ـ أن يعاقب الإنسان على لونه وطوله وقبح منظره إذا كان هناك عقاب على فعل قبيح صدر منه ، لأن نسبة كل هذه الأشياء إليه على حد سواء ، من حيث انتفاء القصد والقدرة والإرادة وبالتالى انتفاء التأثير من جهته .

---

(١) القاضى عبد الجبار « المجموع فى المحيط بالتكليف » ج ١ ص ٤٠٨ ط . القاهرة ،

ويجدر بنا قبل أن ننتقل إلى عرض آراء القائلين بالكسب فى الفاعلية الإنسانية ـ بحسب مايتصل من هذه الآراء بمشكلة التوليد ـ نقول قبل ذلك يجب أن نشير بإيجاز إلى: ضرار بن عمرو بوصفة جبريا ، وإن لم يكن جبريا خالصا ، فهو على الأقل قد عارض المعتزلة فى مذهبهم فى الأفعال الإنسانية المتولدة منها والمباشرة .

وينظر ضرار إلى الأفعال الصادرة عنا على « أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب[1] » .

وواضح أن وجه الخلاف بين ضرار والمعتزلة قائم فى كونه لم يعترف بالفاعلية المطلقة للقدرة الإنسانية — والإطلاق هنا بمعنى الإستقلال فى التأثير فيما يتصل بالأفعال المختصة بها ، لا الإطلاق بمعنى اللانهائية أو التعدى إلى أفعال لاتستطيعها كالموت والحياة وإحداث الجواهر — ويكون انتساب التأثير والفاعلية للانسان عند ضرار من حيث أنه اكتسبهما ، لا من حيث كونه محدثا للفعل ومستقلا فى التأثير والايجاد . وواضح من أقول ضرار أنه قد قال بالكسب الذى قال به الأشاعرة .

ولقد ذهب الشهرستانى إلى أن ضرار بن عمرو وحفصا الفرد قد قالا : « أن أفعال العباد مخلوقة للبارى تعالى حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة »[2] ويترتب على قولهم بجواز نسبة الفعل حقيقة إلى العبد والرب — فى كون هذا خالقا وذاك مكتسبا — تجويز أن يقع فعل واحد بين فاعلين ، أو مقدور بين قادرين ، وذلك هو المشهور عن أصحاب الكسب إذ أن كلا الفاعلين — عندهم — ليس فاعلا باستقلال . ولهذه المسألة أهمية كبيرة فى تحديد الفاعل

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص٣٦٣ .

(٢) الشهرستانى ، « الملل والنحل » ج ١ ص ٩١ .

الحقيقي وراء الفعل المتولد أو المباشر حتى يتسنى لنا أن نتخذ موقفا من الفاعلية الإنسانية وأن تحدد نطاقها ومجالها، كما نستكشف حريته في أفعاله، حتى نتمكن على أساس تأكيد هذه الحرية — من تحديد المسئولية الواقعة عليه، إذ أنه في إثبات كون الفعل لا يجتمع عليه أكثر من فاعل - بشرط إستقلاله في الفاعلية، يمكننا أن نقطع باستقلال الإنسان وتمكنه في أن يخرج ويظهر ويولد وحده - الأفعال* الصادرة من جهته بحسب قدرته وعلمه وإرادته وحده.

ولقد ذكر الأشعرى في مقالاته رأيا لضرار وحفص الفرد - بوصفهما من الضرارية - في التوليد، وهما قد أجازا صدور الفعل المتولد عن الفاعلين « فما يمكنهم الإمتناع عنه متى أرادوا فهو فعلهم، وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الإمتناع عنه متى أرادوا فليس بفعلهم، ولا واجب بسبب هو فعلهم »[1]. فكأن شرط نسبة الفعل المتولد إلى الإنسان عندهم أن يمكن للانسان أن ينفك عنه إذا أراد ذلك وأن يمتنع من توليده كيفما أراد ومتى قصد، ولكن ما لا يتبع هذه القاعدة وهي إمكان الإمتناع بحسب القدرة والارادة فليس بفعل الإنسان. وهذا الشرط الذى وضعاه - أى ضرار وحفص - وإن كان شرطا أساسيا في نسبة الأفعال إلى الانسان، إلا أنه لا يتوفر إلا في الأفعال المباشرة التي لم تفارق حيز القدرة حتى يمكن منعها، كما أنه يتوفر في الأفعال المتولدة التي يمكن منعها من التوليد بعد أن صدر سببها، بأن يكون بين صدور السبب

(*) للاستزادة في هذا المبحث راجع : الفرق بين الفرق ص ١٥٢/١٦٢، شفاء العليل لابن القيم الجوزيه ص ٥٠/٥٤، محصل افكار المتقدمين الرازى ص ١٢٩، معالم أصول الدين ص ٤٣، المواقف ص ٢٢٩/، نهاية الأقدام ص ٧٩/٨٣، المباحث المشرقية ج ١ ص ٤٦٨ إذ يرى الرازى أن المعلول الواحد يستحيل استناده إلى علل كثيرة والمجموع بالخيط، ج ١ ص ٢٥٨/٣٦٥.

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٨٣، وقارن الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٥٤.

عن الفاعل وبين تولد المسبب عن السبب وقت كاف للمنع ، بالإضافة إلى أن تكون القدرة متمكنة من المنع. أما الأفعال المتولدة المتراخية التي لا يمكن منعها بعد صدور سببها فإن هذا الشرط لا ينطبق عليها. فيكون تطبيق ذلك الشرط وهو إمكان المنع متى أردنا ذلك ـ تطبيقا جزئيا وليس كليا ، إذ أنه لا يشتمل على جميع المتولدات وإن كان يوضح مدى إهتمام ضرار وحفص الفرد بالأفعال المتولدة ومدى تأثير القدرة في نسبة الفاعلية والتأثير الانساني ، وخاصة بالنسبة لأفعاله التي تتولد عن أسباب قد حصلت من جهته هو على سبيل الإستقلال مع ملاحظة أن ضرار قد رأى أن ما يتجاوز حيز الإنسان من أفعاله في غيره فهو كسب له ، خلق لله عز وجل[1] .

---

(١) نفس المصدرين السابقين ، ونفس الصفحات .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثاني

١ ـ التوليد عند الأشاعرة

لما كان موضوع بحثنا هو التوليد عند متكلمي الإسلام وليس عند المعتزلة فقط ، فلابد لنا من الإشارة إلى غير المعتزلة من المتكلمين ، وهم الأشاعرة ، الذين يسمون « أصحاب الكسب » ، كما يسمى المعتزلة « أصحاب العدل والتوحيد » . وذلك لأن المشكلة إنما تؤخذ من أصحابها ومن خصومها ، من مؤيديها ومن معارضيها على السواء . ونحن سنعرض لمسألة التوليد عند الأشاعرة ، بوصفهم معارضين لها ، أو يقولون بالفاعلية من زاوية لاتؤكد حرية الإنسان بنفس القدر الذي نسعى إلى إبرازه كهدف رئيسي من بحثنا هذا.

وسنحاول ـ قدر الجهد والوقت ـ أن نعرض آراءهم بشيء من التحليل، مع محاولة الرد ما أمكننا ذلك ، ومع التعليل وإيراد الدليل إن أمكن .

والكسب ـ أو الفعل المكتسب للإنسان ـ كما يعرفه أصحابه هو : « ما حله ـ أي الانسان ـ مع القدرة عليه »[١] ، أعني أنه الفعل الذي يحل الفاعل بشرط أن يكون قادرا عليه ، ويعلل القاضي قولهم ، مع القدرة ، بأن ثمة أفعالا تحل في الفاعل ومع ذلك فهو لا يقدر على فعلها مثل لونه وطول جسمه وقسمات وجهه ، ولذلك فلا يمكن القول أن هذه الأشياء كسب للفاعل مع أنها تحل فيه ، ولذلك يخرج بقولهم « مع القدرة عليه » الأفعال التي توجد

---

(١) انظر اللمع للاشعري ص ٥٥ وقارن المجموع في المحيط بالتكليف ، جـ ١ ص ٤٣٠ ط . بيروت .

فى الإنسان ، وتحل فيه مع عدم القدرة عليها . وأن إضافة القدرة ، تحتم أن نضيف أمرا آخر إليه ، هذا الأمر ليس هو الطول ولا العرض ولا اللون ، لأن هذه الصفات ليس لها تعلق بالفعل ،وهذا الأمر الذى يحقق الفعل إنما هو القدرة الحادثة عند الانسان .

وكان يمكن الأشاعرة أن يقولوا أن الكسب هو ما حل الفاعل مع القدرة ، ولكن لما كانت القدرة مثل غيرها من الأعراض ، لذلك وجب ضرورة إضافة كلمة « عليه » أى على نفس الفعل. أما ورود عبارة « ما حله» فإنه غير دقيق ، لأن الفعل لا يحل الفاعل ، بحيث يكون الفاعل بمثابة مكان والفعل يتمكن فيه ، والمتمكن والمكان أجسام ، وهذا إن جاز على المكان فلا يجوز فى كل نوع من التمكن .هذا إلى أن إضافة عبارة«ما حله» إنما تلغى أو تستبعد الأفعال التى تتجاوز محل قدرة الإنسان ، أى التى تتولد فى الغير أو تكون مباشرة ولكنها تتصل بالغير ، فمثل هذه الأفعال مستبعدة من تعريف الكسب ، فلا ندرى موضعا لها عندهم ، هل يحدثها الانسان ؟ أو يحدثها الله جميعا ولا دخل للعبد فيها لا كسبا ولا إحداثا؟

ولعلنا نستطيع أن نلزم أصحاب الكسب ـ من آرائهم ـ أنهم يثبتون هذه القدرة ، وأن إثبات وجودها دليل على أن الانسان قادر ، وأنه إن قدر فيجوز أن لا يقدر ، وهذا دليل كذلك على كونه فاعلا لتصرفاته ، ومؤثرا فى أفعاله[1] .

ولكن قد تنشأ مشكلة مؤداها كيف نفسر الفعلية بالقدرة التى يتأخر العلم بها عن العلم بالفعلية ؟ . ويمكننا تفسير ذلك إذا جعلنا علاقة كلا من القدرة والفاعلية قائمة على سبيل التضايف المنطقى،الذى يحيل فيه كل من الطرفين إلى الآخر

---

(١) راجع اللمع للأشعرى ص ٥٥ .

فالقدرة والفاعلية أمران يتطلب كل منهما الآخر ويفترضه ، كما يتضمنه ضرورة ، ويحيل إليه . فكما لا يوجد إبن بدون أب ، فلا يوجد فعل بلا قدرة ، وكما لا يوجد أب بلا ابن ، لا توجد قدرة دون مقدور وهو الفعل . وحتى لو كانت قدرة كامنة دون فعل متحقق فإن عندها إمكانية الفعل متى تشاء وبحكم تخصيص الإرادة .

وهكذا فإن العلم بإحدى الصفتين — القدرة والفاعلية — يحيل إلى العلم بالصفة الأخرى ، لأننا (لو قدرنا صحة العلم بالقدرة من دون العلم بكونه فاعلا لكان على طرائقهم لا يستقيم إثبات القدرة ، لأنه إذا كان تعالى هو الذى يحدث هذا الفعل بجميع أحكامه وأوصافه ، فما وجه الحاجة إلى القدرة ؟»[1]. فبالنسبة لأصحاب الكسب يكون الله هو الذى يفعل الفعل بكل أحواله وكيفياته ، ثم يوجده فى الإنسان . وحتى فهم يذهبون إلى إنكار كون الانسان مكتسبا للمتولدات ، إذ أنها عندهم مما يستقل تعالى بإحداثه كالأفعال المخترعة[2] . وهم بذلك ينكرون القدرة الانسانية ، بمعنى الإحداث والإيجاد والتأثير بما يتفق مع محدودية تلك القدرة .

ويمكن أن نأخذ على الكسبية إضافة كلمة « عليه » إلى قولهم مع القدرة لأن معنى هذه الكلمة إفادة التأثير والفاعلية ، وهنا نسائلهم ، ما هذا التأثير ، أتجعلونه قدرة على إحداث الفعل ، وإن كان القائلين بالكسب قد رجعوا هنا إلى المعنى المفهوم وهو القدرة على إحداث الفعل ، وإن كانوا يقصدون أن التأثير راجع إلى الكسب ، فقد رجع المعرف إلى التعريف وأصبح جزءاً منه ، إذ فسر الشىء بنفسه ، أى بما يساويه فى الجهالة ، وهذا من التعريفات الفاسدة

(١) المجموع فى المحيط ج ١ ص ٤٣٠

(٢) الباقلانى : (التمهيد) مكارثى ص ٢٩٦ — بيروت ١٩٥٧ م

منطقيا . ولا يفيد فى ذلك قولهم أن الكسب هو ما وقع باختيار الإنسان فى محل القدرة عليه ، لأن هذا التعريف يستبعد الفعل المتولد — عندهم — مع أن ثمة متولدات لا تفارق محل القدرة ، مثل الشبع فى تولده عن الأكل ، أو الارتواء الذى يتولد عن الشرب . فهذه الأفعال إلى جانب أفعال متولدة أخرى ، كلها متولدات لا تفارق محل القدرة . وعلى ذلك يعد إيراد تعريف الكسب بأنه ما وقع باختياره الانسان فى محل القدرة لاستبعاد المتولدات ، يعد خطأ لأنه قائم على اعتقاد خاطىء — كما بينا فى مثال الشبع والارتواء ، أو فى النظر الذى يتولد عنه علم فى محل القدرة — فيكون تعريفهم خطأ لأنه قائم على خطأ كذلك .

واستعمال الأشاعرة للفظ « الإختيار » يعد استعمالا عبثا ، لأنه منعدم الوجود فى سائر الأفعال التى يرجعونها للانسان كسبا . إذ أن الانسان الساهى عندهم — مكتسب لأفعاله ، مع أنه غير مختار لها . وحتى فإن الإختيار نفسه كسب عندهم ، ومع ذلك فلا يقع باختيار آخر وإلا لوقع الإختيار باختيار فيتسلسل الأمر .

وعلى ذلك فلا يمكن إثبات القدرة للانسان عند الأشاعرة ، مادام الفعل واقعا بالكسب ، ومادام لا يوجد اختيار فى مذهبهم ، بمعناه الشائع(*) ، أعنى

(*) يذكر التهانوى أن الاختيار قد يطلق على القدرة . . ويقابله الايجاب . . وصحة الفعل والترك . . . وعند المتكلمين فالمختار والقادر . . هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل . . وقد يفسران بالذى إن شاء فعل وإن شاء ترك . . . والواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر إلى ذات الفاعل » . كشاف اصطلاحات الفنون جـ١ ص٤١٩ . ط . كلكتا سنة ١٨٦٢ .

أما أبو حيان التوحيدى فقد ذهب إلى أن الاختيار هو :

« افتعال من الخير . . فالفعل الإنسانى يتعلق به من هذا الوجه ، وهو ماصدر عن فكر منه واجالة رأى فيه ، ليقع معه ماهو خير له ، ومعلوم أن الإنسان لايفكر ولايجيل رأيه فى الشىء الممتنع وإنما . . . فى الشىء الممكن » .

=

إيجاد الممكنات أو الإختيار بينها ، ثم اتخاذ القرار بتنفيذ الفعل الذى وقع الإختيار عليه بواسطة القدرة وترك الفعل الآخر الذى نبذته الإرادة الإنسانية.

ولذلك فإن قولهم (عليه) وإن كان يبين التأثير الواقع من القدرة على الفعل ، فقد « يجوز فى حركة المفلوج والمرتعش أن تكون كسبا له لوجودها ومعها الإختيار »[١] ، لأنه على مذهب أصحاب الكسب يجوز للانسان أن يختار لونه وطوله كما يختار وجود الفعل ، لأن كليهما خاضع للكسب وهو جهة واحدة بالنسبة لسائر الأفعال ، وعلى ذلك يمكن عكس الوضع ، فيمكن للحركة أن تؤثر فى القدرة بدلا من أن تؤثر القدرة فى الحركة ، ما دامت القدرة منعدمة التأثير والفاعلية ، وذلك غير معقول ولا مقبول ، لأن ثمة فرقا بين المرتعش باضطرار والمتحرك باختيار ، بين من يحرك يديه وبين من ينبض قلبه ، وهذه الفروق على أساس وجود القدرة فى هذا دون ذلك : كما أنه ليس من المعقول أن تكون نسبة الفعل للانسان كنسبة اللون إليه ، لأن الإنسان لا يختار لونه ولا طوله ولا عرضه ، بل هو نشأ على حاله هذا. فكأن تلك الصفات بمثابة المواقف النهائية — إن جاز التعبير — المفروضة عليه فرضاً ، ولا يستطيع عنها حولا ولا فكاكا ، بينما يستطيع أن يأكل وأن لا يأكل ، أن يتكلم وأن يسكت ، أن يفتح بصره ويبصر ، أو أن يفتحه ولا يبصر ، أو لا يفتحه على الإطلاق ، أن يمشى وأن لا يمشى . . الخ . من

= راجع : ابو حيان التوحيدى — ومسكويه : « الهوامل والشوامل » أحمد أمين ص ٢٢٣/٢٢٢ القاهرة سنة ١٩٥١ م . والتعريف السابق يبين العملية الفعلية والتردد النفسى الذى يسبق الفعل ، فإن وقع كان عن روية واختيار ، ولم يكن عن تهور واشتهاء واضطرار . وعنده أن « هذه الجهة التى تخص الإنسان من جهات العمل المتعلقة بالفكر ، وإجالة الرأى المسمى بالاختيار هى ثمرة العقل ونتيجته ، ولولا هذه الجهة لما كان لوجود العقل فائدة بل يصير وجوده عبثا ولغوا » الهوامل ص ٢٢٦ .

(١) المحيط بالتكاليف ج ١ ص ٤٢٠ ط . بيروت — راجع الأمم ص ٥٤ .

هذه الأفعال التي يتضح فيها تدخل القدرة الإنسانية تدخلا تاماً على سبيل الاستقلال والتفرد في الإيجاد والتأثير في التوليد والمباشرة ، أما المرتعش فلا يستطيع أن يختار حركته وأن يرفضها ، مع أنها كسب له وباختيار عند الأشاعرة ، فعجبا من استخدام كلمة الإختيار في مجال لا يبدو فيه أدنى اختيار ، ورفضها من مجال يتبدى فيه الإختيار .

فالقول بالكسب ينفي العلية والتأثير بين القدرة والمقدورة ، هذا إذا صرفنا النظر عن أنهم يرفضون وجود القدرة رفضا تاماً بالمعنى المصطلح عليه بين المعتزلة ومن اتفق معهم . ولا يحل هذا الأشكال مايقولونه عن الكسب بأنه « ما يقارن القدرة في الحدوث في محلها »[1] لأن هذا الاقتران ليس دليلا على الكسب ولا على القدرة ، لأنه لايمتنع مع وجود القدرة أن يوجد اللون والطول والحركات الضرورية ، فهنا قد تحقق الإقتران بين القدرة والأفعال الاضطرارية. ومع ذلك فنحن لانتردد في الحكم بأن الحركة الإختيارية مقدورة ، بينما اللون والطول والحركة الاضطرارية فليست مقدورة .

ولكن أصحاب الكسب قد يقولون أنهم إنما أطلقوا على مايقترن بالقدرة أنه كسب لأنهم وجدوا تفرقه بين أفعال لاتصاحبها قدرة ، وأخرى لا بد من اقترانها بالقدرة ، ولكن القاضي يرد عليهم بقوله أن « هذه التفرقه وأن عقلت فليس يقتضي أن يكون للقدرة تأثير ويكون لنا في فعلها تأثير ولها بنا تعلق »[2] . ومن البديهي أن القدرة هي التي تؤثر في إحداث أفعالنا ، والعكس لايكون صحيحا ، أما مسألة التعلق فليست ضرورية لأن ثمة أفعالا

(١، ٢) المجموع في المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٣١ ط بيروت — قارن شرح عيون المسائل ص ٢٠١ .

[illegible] تؤثر فيها القدرة [illegible] ضرورية لأن أفعالا لاتؤثر فيها القدرة ومع ذلك لاتتعلق بها أو تقارنها ، وذلك كالمتولدات التى تتراخى عن أسبابها وتفارق محل القدرة فهى تنسب الينافعلا وتأثيرا ، وتعد من تصرفاتنا إذ قد وقعت تبعا لسبب مقصود من جهتنا وإن فارق محل قدرتنا ، فالمفارقة أو الاقتران بين القدرة والمقدور لامحل لها فى هذا الصنف من المتولدات إلى جانب الأفعال المباشرة التى تتجاوز محل القدرة .

ويجب أن نشير إلى أن الكسب — عند الأشاعرة — مرادف للجبر ، إذ أنه لايجوز أن يحدث الله تعالى فعلا ويحدث له قدرة الا وكان الفعل كسبا لامحالة ، فلا يمكن الانفكاك عنه ، وبهذا قد صار حكم الفاعل فى حكم المحمول الملجأ إلى هذا الفعل فيسقط ذمه ومدحه ويجرى مجرى المرمى من شاهق وإنما كان يبقى للاختيار موضع لوكان من حدوث القدرة يجوز أن يكتسب ويجوز أن لا يكتسب ذلك لأن جهة الكسب لايصح انفكاكها من جهة الحدوث . لأنه إذا كان الفعل كسبا سابقا لإحداثه وسابقا للقدرة التى تحدثه كان الفاعل فى هذه الحالة يعد مضطرا إلى فعله ، ومادام مضطرا فلا قيمه للمدح والذم ، لأن الاختيار منفى فى هذه الحالة. ومع الإختيار والإرادة يكون المدح والذم والثواب والعقاب ، فكما أننا لانستطيع أن نعاقب من ألقى من مكان مرتفع دون قصد منه ولا إرادة - بأنه قد حاول الإنتحار ، لأنه لم يلق بنفسه مختارا بل ألقى به من هذا المكان ، فلم يمكنه أن يمنع نفسه من الهبوط لأنه مضطر إليه ، بينما المنتحر - الحقيقى - هو الذى يلقى بنفسه ، ولذلك فهو مسئول مسئولية قانونية إذا لم يتم موته . لأننا نفترض مقدما قدرته واختياره للنزول أو لعدمه ، وبناء عليه يكون الحكم بمسئوليته [1] .

---

(١) ابو حيان التوحيدى ومسكويه « الهوامل والشوامل » نشر، أحمد امين ، السيد صقر ص ٢٠٥٢/١٥٤ — القاهرة سنة ١٩٥١ م

أما المكتسب فهو المجبر على فعله ، لأنه لا يجوز لمن اكتسب أن لا يكتسب ، لأنه مسلوب الإختيار الذى يعطيه الحرية فى الفعل أو فى الترك .

ولو فرضنا أنه يمكن الانفكاك عن فعل إلى فعل آخر بالكسب ، فإن هذا يفترض مقدما أن نعلم أن الله تعالى يحدث عند فعلنا فعلا آخر لامحالة ، لأن وجوب حصوله يخرجه من أن يتعلق بنا أو أن يكون جهة للمدح والذم وأن قولنا (لامحالة ووجوب) يدل على وقوع الفعل دون اختيار من الإنسان ، ودون قدرة بل ودون فاعل ـ وكأنه على سبيل الطبع — اللهم إلا إذا كان هذا الفاعل هو الله الذى يوجد ويحدث هـــذه الأفعال فى الإنسان .

وحتى لو صح انفكاك الكسب من جهة الحدوث لبطل مذهب القائلين بالكسب ، ذلك لأنه إذا كانت جهة الحدوث أقوى من جهة الكسب لترتب على ذلك أنه « لو كان أحدنا يستحق الذم على الكسب للزم مثله فى القديم تعالى ، أو إن لم يجب فيه وقد أحدثه ، وهذه الجهة أقوى من الجهة التى تعلقت بنا ، أن يستحق الذم وكذلك فى الواحد منا »(١) ومسألة قوة جهة الحدوث عن الكسب من البديهيات ، فمن يعقل الفعل ويحدثه يكون أقدر ممن يكتسب هذا الفعل وينسب إليه بدون قدرة واختيار ، وإذا كان المكتسب يذم ويعاقب على أفعاله لكان من الأولى أن يذم المحدث ويعاقب لأنه أقدر منه ، وكلما كان الفرد أقدر على الفعل كلما كان أحق بالعقاب والذم لأنه يستطيع أن يفعل وأن لا يفعل .

وعند القائلين بالكسب لا محدث للفعل على وجه الحقيقة إلا الله ، لذلك يجب الزاما على مذهبهم أن يعاقب الله تعالى على أفعاله لأنه محدثها ، فيجب عليه

(١) المجموع فى المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٠٢ ط . القاهرة .

المدح والثواب أو الذم والعقاب ، ومع أن هذه كلها معايير إنسانية لا يخضع لها الفعل الإلهي على الإطلاق ، لأن أفعاله لا تخضع للتحسين والتقبيح لأنهما حكمان يصدران عن سلطة أعلى إلى سلطة أقل ، والله هو السلطة الأعلى فلا يجب أن تخضع أفعاله لأحكامنا النسبية ، الذاتية ، والتي تنبنى على المسئولية فحسب مع أنه تعالى ليس مسئولا عما يفعل .

ويجب أن ننبه إلى أن معظم كتب الكلام إذا كانت قد جمعت بين القائلين بالكسب والجهميه فى التسميه بالجبرة نظرا لمخالفتهم للمعتزلة ، فإنها من جهة أخرى قد فرقت فى داخل المجبرة بين الكسبية والجهميه من حيث بداية ونهاية مذهب كل منهما فى الفعل الإنسانى .

فالقائلون بالكسب قد نظروا إلى نتيجة الفعل من حيث وقوعه إذا كان مفيداً أو ضاراً ، خيراً أو شراً ، ذلك لأن « الذى يستفاد من هذه اللفظة - أى الكسب - هو وقوع الفعل على وجه يجلب فيه نفع ، أو يدفع به ضررا »(١). أما الجبرة فقد نظروا إلى مقدمات الفعل من حيث أن فاعله هو الله بينما الإنسان إن هو الا قالب تنصب فيه أفعال الإله ، وتتشكل بحسب إرادته - إن جاز هذا التعبير - فعلى حين أغفل القائلون بالكسب مبدأ الفعل من حيث التأثير الحقيقى ، وجعلوا خالقه هو الله ، أغفل الجبرة كذلك نتيجة الفعل ، فلا ثواب ولا عقاب - كما رأينا عند جهم - وإن وجدا فقد يحل هذا محل ذلك ، والعكس يمكن أن يكون صحيحاً . وعلى كل حال فإن مذهب الكسب وإن تفرع فإنهم ينتهون إلى أنهم « يوافقون جهما فى أن هذا التصرف يحدثه الله بجميع أوصافه »(٢) وهذا - من الكسبة والجبرة

---

(١) المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٣٢٨ ط . بيروت .

(٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٤٢٩ ط . بيروت ، قارن المعم ص ٦٤ .

يعد تعنتا وتعصبا فى نفى الفاعلية والتأثير الإنسانى والطبيعى للأشياء بعضها فى بعض ، كما أنه إلغاء لما نلاحظه من عليّة وارتباط سببى بين الأشياء .

وهذا النوع من التفكير ليس إلا نموذجا ساذجا — وإن كان دينيا — فى إرجاع الأشياء والأحداث إلى فاعلها الحقيقى ومؤثرها وموجدها ، وليس هذا الا هروباً من المسئولية التى وضعها الله فى أعناقنا ، تلك الأمانة التى اشفقت منها الأرض والجبال والسماوات وأبين أن يحملنها وحملها الإنسان ، وكأنهم من جهة أرادوا أن يحافظوا على التوحيد الخالص بأن لا يشركوا مع الإله أحداً فى صفات الفعل والتأثير — مع أن هذا كان لا يضير بأن يكون لكل من الإنسان والإله فاعليته وتأثيره بحسبه وبحسب قدرته ، وبحسب خصوصيته ومحدوديته ، وبحسب كليته وشموله وعموميته ، ومن جهة أخرى خالفوا الشرع لأنهم بنفى الفاعليه الحقيقية عن الإنسان كأنما قد نفوا التكاليف وجعلوها عبثا ، وأن أرادوا أن يثبتوها ويحافظوا على وجودها كان التكاليف مع عدم القدرة ظلما والعبث والظلم محالان على الله ، فيكون الصحيح هو ماذهب إليه المعتزلة .

٢ ـ أسس رفض الفاعلية الإنسانية عند الكسبية

وإذا تساءلنا عما أدى بأصحاب الكسب إلى رفض هذه الفاعلية الإنسانية لوجدنا أنهم كانوا مستندين إلى أدلة وحجج تبدو لهم منطقية ، وهى ليست كذلك ، لأنها أغاليط ، ولذلك كان من السهل دحضها بحجج منطقية سليمة من المعتزلة ، ذلك أدى إلى هدم آراء الكسبيه فى الأفعال المتولدة — بوصفها آراءاً هدامة بالنسبة للشرع — على الأقل ـ إذا تركنا جانبا فاعلية الإنسان وحرية إرادته وأحقيته بإثباتها وتدعيمها له .

(١) ومن المغالطات التى استند عليها أصحاب الكسب فى نفى الفاعلية الإنسانية قولهم « أن الفعلية مفتقرة إلى العلم بتفاصيل مايفعله الفاعل » (١) فلكى يكون الفاعل فاعلا حقيقياً ، ومحدثا لأفعاله فلابد من علمه بتفاصيل مايفعله ولكن هذا المبدأ مرفوض لأن صحته غير مطردة دائما إذ أنه لا ينطبق على النائم والساهى والغافل . فكل منهم يفعل مع إنتفاء علمه بتفاصيل مايفعل « فالساهى عندهم يكتسب وليس هناك اختيار » (٢) ـ ومع ذلك فقد جعل المتولد واقعا منهم من دون علمهم به . وثمة أفعال لا يستلزم وقوعها أن يكون الفاعل عالما بتفاصيل فعله ، ذلك « أن الإيجاد لا يستلزم العلم ، فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم ، فلا يلزم من نفى العلم نفى الإيجاد ، ونعم إن الإيجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الإجمالى كاف فيه وهو الحاصل فى الحركات الجزئية من المبدأ إلى المنتهى » (٣)

---

(١) المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٣٣١ ط بيروت .

(٢) المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٣٠ ط القاهرة .

(٣) جمال الدين بن المطهر الحلى « كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد » طبعة الشيخ على الحايرى ص ١٧١ ، بمباى سنة ١٣١٠ هـ

أى أنه إذا صح الفعل على سبيل التوليد دون علم الفاعل ، فبالأحرى يصح الفعل وهو عالم على وجه الجملة ، ولا ضرورة للعلم بالتفاصيل ، فالمشى والأكل وتحريك الأعضاء .. كل هـــذه الأفعال لا نستطيع أن ننكر نسبة فاعلية الإنسان فيها وتأثيره ، مع أن الإنسان لا يعلم كيفية المشى أو تفاصيله أو تفاصيل الأكل والمضغ .. الخ . إذ أن هذه الأفعال تخرج عن عداد الأفعال المترتبة المحكمة ، وتصبح فيما بعد آلية صرفه مثال التحرك فى أية جهة أو الاشارة أو الإرادة ، فهذه الأفعال « يكفى فيها كون القادر قادراً »[1] . وهى تدخل بكثرة المران — منذ الصغر — فى عداد العادات ، فلا يصح أن نلزم الذى يمشى أن يكون عالما بتفاصيل الخطوة وكيفيتها كيما نحكم بأنه هو الذى يفعل المشى ، وكذلك الحال بالنسبة للأكل والمضغ ونحوه ، فإن الإنسان الجاهل لا يفكر فى كيفية المضغ ولا الهضم ، ولا يجب أن نلزمه بمعرفة عملية التماثل بين الأكل والجسم حتى نسند له فعل الأكل أو الشبع ، لأن هذه العمليات ذاتها لا يفكر فيها العالم أثناء تأديتها ، ومع ذلك فلا نمتنع من إسناد تلك الأفعال إلى الجاهل والعالم على السواء فلا نستطيع ـ على ذلك ـ أن نقول أنهما يكتسبان الأكل .

(ب) أما التمسك بالقدرة على التكرار كأساس لإثبات الفاعلية ، فهذا تمسك لا محل له ، فالكتابة مثلا بوصفها فعلا يصدر عن الكاتب فلا يلزم من كونه فاعلا لها أن يكون عالما بتفاصيل الحروف ، لأنه حين يكتب لا يدقق فى كل حرف حرف ، فلهذا يتعذر عليه أن يكرر فى الوقت الثانى نفس ما كتبه فى الوقت الأول بحيث إذا طبقنا هذا على ذاك لم نجد فرقا بينهما . وان كان لا يمتنع أن يوجد من يستطيع أن يحاكى ويماثل خط الغير على

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ١٣٣ ط . بيروت .

سبيل التزوير مثلا ، وقد وجد ... أناس يطابقون بين ما يكتبون كما حكى القاضي عن بعض أصحابه « إنه كان يكتب المصاحف على حد يصعب تمييز بعضا من بعض ، فكان الصاحب يقول : يصلح أن يبطل شبهة المجبرة بذلك[1] » ولا وجه للقياس بين أفعالنا وأفعال الله عز وجل ، لأنه كما أن ثمة فرقا بين القادر لنفسه والقادر بقدرة ، فثمة فرق بين العالم لنفسه الذي يعلم كل معلوم مفصلا ، وبين العالم بعلم محدود مهما اتسع نطاقه فلن يصل إلى حد التفصيل . وعلى ذلك فلا يكون الدليل الأوحد على كوننا فاعلين لأفعالنا أن نتمكن من تكرارها بنفس الكيفية وأن نعلمها بتفصيلاتها الجزئية ، لأن هذه القاعدة قد تكون من المستحيلات، والمحالات لا يمكن أن تدخل في عداد الممكنات ، إذ قد تتغير أحوالنا التي صاحبت الفعل في الوقت الأول ، وعلى أساس هذا التغيير يوجد اختلاف بين الفعل في المرة الثانية والمرة الأولى ، فيكون النقص ليس في كوننا غير قادرين على أن نفعل أفعالا متماثلة ، بل في أن أحوالنا قد تغيرت ، وتغير الأحوال ـ الداخلية خاصة ـ من الأفعال التي يضطر إليها الإنسان وهي ليست من المختارة حتى يمكن أن يبدلها كيفما شاء[2] .

(ج) ومن الشروط التي تمسكوا بها — أي أصحاب الكسب — كيما يسند الفعل إلى فاعله حقيقة ، أن يستطيع الفاعل التصرف في طبيعة الفعل ، أي أن يغير من هذه الطبيعة ، فإذا كان هو محدث الضرب فلا بد أن يحدث لذة تتولد عن الضرب بدلا من الألم ، وأن يجعل اللذيذ مؤلما . وهم إذ يطلبون ذلك ، فهم يطلبون المستحيلات ، والمسألة ليست مسألة تعجيز مطلق

---

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٣٤ ط ٠ بيروت

(٢) شرح عيون المسائل ص ٢٠٣ أ

للانسان ، فإما أن يحدث كل شيء ، وإما أن لا يكون محدثا لشيء البتة ؟ لأننا إذا طبقنا عبارة (الكل أو اللاشيء) هنا في مجال الفاعلية الإنسانية لارتفعنا بالإنسان إلى مستوى الألوهية الحقه ولشاركه في الخلق — لأن من يقدر على تغيير طبائع وصفات الأشياء المميزة لها هو الخالق وحده ، وحتى فهو سبحانه لا يرضى لسنته تبديلا ولا تحويلا — وكذلك إذا طبقنا هـــذه القاعدة لانخفضنا بالإنسان إلى حضيض الجمادات والبهائم كما ترى الجبرية .

ذلك أننا إذا حللنا قول الكسبية لوجدناه يتطلب من قدرة الإنسان أن تمنع النار من الإحراق مع توافر جميع شروط الاحراق — من زوال الموانع ، واستعداد الجسم للاحتراق ، وحدوث الإلتقاء بين النار والجسم ، وأن تكون النار مضرمة ، بحيث تتمكن من إحداث فعلها .. الخ . من هذه الشروط — وكذلك أن يجعل الارتواء يتولد عن أكل التراب ، والشبع يتولد عن الضرب مثلا ، لأن الضرب مؤلم والشبع لذة ، والمفروض ، بحسب قولهم ، أن يتولد من المؤلم لذة . وهكذا نجد أنه يترتب على هذه المغالطة انقلاب الأشياء بأن يحل كل منها محل الآخر ، وعلى هذه الحالة نستطيع أن نكتفي في النهاية بشيء واحد يمكن أن نشكله بحسب حاجاتنا حينئذ .

وكل هذا بعيد عن المعقول ، لأن الكسبية تلزم القائلين بقدرة الإنسان على إحداث أفعاله والتصرف فيها ، أن يكون شبيها بالإله بل وإلها بالفعل . فكما يصح من الله أى فعل ولو كان مخالفاً للطبيعة ومخترقاً للمادة ، يجب أن يصح أيضاً من الإنسان ، فكل منهما محدث لفعله . وهم حين طلبوا أن يصير الفعل المؤلم ملذا لم يأخذوا في اعتبارهم أن الفعل يكون مؤلماً أو ملذاً تبعاً لمقارنة الشهوة أو النفار لا تبعا لجنس الفعل ذاته . والشهوة أو النفار هما من خلق الله ، لذلك فهو وحده الذى يتمكن من تغيير طبيعة ما خلق — وهو

حينئذ يكون متصرفا فى مُلكه ومِلكه ، ولا ضير فى هذا ولا ظلم — « بأن يجعل ما يؤلم تارة ، ملذاً أخرى ، ولم يصح مثله فى الواحد منا ، وهذا لايدل على أنه لايجوز أن يكون محدثا لتصرفه ، وفى القديم — جل وعز — إنما تجعل قدرته على إحداث الشهوة والنفار فقط ، لا أن تجعل المؤلم ملذاً ، والملذ مؤلما(١) » . ذلك أن من المستحيل أن يوجد انسان عاقل وصحيح الجوارح ، وتكون الموانع بينه وبين الفعل زائلة ، وأن يكون ملتذاً بالضرب مع إدراكه له ونفاره عنه ، وكذلك فإنه لا يصح أن يتألم مع إدراكه واشتهائه لفعل الأكل أو الإرتواء . بل يقتضى حينئذ أن يصاحب الألم النفار ، وأن تصاحب اللذة الشهوة . وذلك هو ماحدث بالنسبة لسيدنا ابراهيم ، فالنار تحرق الخشب والحطب الذى كان يوضع فيها بدليل اشتعالها وإلا لما كانت ناراً ، بينما كان سيدنا إبراهيم ملتذا بها ، أو على الأقل لم يتألم منها ، لأنها كانت باردة بل لأن شهوته كانت مصاحبة لحالته . وحتى فلو أن النار قد تغيرت طبيعتها فيجب أن نتذكر أن الذى فعل التغيير هو الله تعالى الذى لا يشاركه إنسان فى أفعاله . وليس يقتضى كون الإله قادراً على التغيير وإحداث المعجزات أن يكون الإنسان كذلك ! لأن القدرة الشاملة ، والعلم الشامل ، والإرادة الشاملة ، وكل صفاته التى تؤدى إلى الفاعلية الشاملة هى صفات خاصة به من حيث شمولها ، أما من حيث القدمية فقد نجدها عند الإنسان ، ولكنها تكون فيه بحسب قدرة المحدود فلا تكون صفاته من قدرة وعلم وإرادة .. الخ . مشتملة إلا على أشياء بسيطة محدودة كمحدوديتها ، لأن الجزئى لا يتطابق مع الكلى ، بل الكلى

---

(١) المجموع فى المحيط بالتكليف . ج ١ ص ٤١٤ ط . القاهرة .

يشمله ويحتويه ، لذلك فقدرة الإنسان وصفاته الجزئية يجب ألا نطلب إحاطتها لسائر الأفعال والأعمال* .

وينبغى أن نشير — من باب الأمانة العلمية — إلى أن ثمة فقرة وجدناها مناقضة لوجهة نظرنا السابقة . وهذه الفقرة يذكر فيها القاضى قياسا ، لكنه غير منطقى ، إذ يقول : « فلو أراد تعالى أن لا يجعله ملتذا مع ما قلناه أو يجعله متألما مع ما وصفناه لما صح ذلك ، فلئن كان هذا دلالة على أن العبد ليس بمحدث ليجوزن مثله فى القديم تعالى » (١) ، والقاضى إذ أشار إلى ذلك فقد قاس قدرتين إحداهما محدودة والأخرى شاملة ، فلاوجه لقياس هذه بتلك لأن من شرط تعميم الحكم أن تتفق المحكومات فى سائر الظروف والأحوال ، فالقاضى قد أوجد بقياسه هذا تحديدا للقدرة الإلهيه وأنها تقف أمام بعض الأفعال ، وهو إنما قد ذكر ذلك متخذاً من فعل الإنسان معياراً للفعل الإلهى . حقا إننا لم نجد — فى دائرة الأفعال التى نفعلها — أن الضرب يولد لذة أو يولد شبعا ، وكذلك فلم نجد أكلا — مع صلاحيته للطعام — يولد ألما ، ولكن هذا إنما يرجع لطبيعة الأشياء وصفاتها القائمة بها ، وليس ذلك

(*) يفرق الكندى بين الفعل والعمل . فيقسم الفعل أولا إلى فعلين :

(أ) فعل ابداعى وهو لله وحده

(ب) فعل آخر هو مجرد تأثير وهو الكائنات بعضها فى البعض الآخر ، والفعل بالمعنى الثانى يرتقى آخر الامر الى الفعل المبدع ، وكأن سائر الأفعال الإنسانية متولدة — عند الكندى — عن الأفعال الألهية أو من الفعل الابداعى الأول . والعمل هو ثبات الأثر فى المنفعل بعد امساك المؤثر ، بانفصاله عن الانفعال — كالنقش والبناء — وجميع المصنوعات هى أثره

راجع : الكندى « رسائل الكندى الفلسفيه » تحقيق د . أبو ريده ، رسالة الفاعل الحق ص ١٨٠/١٨٤ ، القاهرة سنة ١٩٥٠ وكذلك نصوص فلسفيه عربية لابى ريده ص ٦٤ .

(١) المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٣١ ط . بيروت ، ص ٤١٤ من ط . القاهرة مع فارق فى التنصيص .

لقصور فى قدرة الله بحيث تقف عند حد تلك الصفات ، إلا أننا نرى أن القدرة الإلهية يمكن أن تجعل المؤلم ملذا مع وجود النفار ، أو اللذ مؤلما مع وجود الإشتهاء ، ولكن ذلك لايتيسر إلا بتغيير الجسم القابل ، وطبائع الأشياء لايصعب على الخالق تغييرها ، إذ أن التبديل والتغيير أهون عليه من الخلق من العدم — وإن كان بالنسبة لقدرته اللامحدودة لايوجد صعب أو سهل — ولكن الحكمة الإلهية ، والنظام الثابت الذى وضعه الله للأشياء لايقتضيان أن يغير من طبائع هذه الأشياء وصفاتها فهو يقدر على هذا التغيير ولكنه لايقبله ولا يبتغيه ولا يريده وهو سبحانه القائل : (« لا تبديل لخلق الله . » سورة الروم ، آية ٣٠ ، «فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا » . س فاطر ، آ ٤٣) وفى مواضع أخرى كثيرة .

كذلك فإننا نستطيع أن نقول أنه قد توجد — فيما وراء نطاق معرفتنا وعلمنا المحدود بالأشياء — أفعال تحدث طبيعية فى ذاتها ، ولكنها بالنسبة لمحدوديتنا تكون مستحيلة ، ذلك لأن معرفة الإنسان قاصرة ، واستقراءه للأشياء والأفعال غير تام ، بل هو استقراء جزئى ناقص فيكون التعميم غير صحيح . ولذلك فإن الحكم بكون العبد غير قادر على إحداث التغيير لايقتضى أن ينسحب على قدرة القادر الشاملة ، فلو فعل الله مانراه محالا لم يكن هذا الا لعجزنا ومحدودية قدرتنا .

حقا إن هذه النظرة من القاضى ومعه بعض المعتزلة إلى أفعال الله ، نظرة فلسفية طبيعية وهى واضحة فى سائر هذا البحث ، وسنجدها فى أعلى صورها حين نقوم تبطبيقها على أفعال الله ، متولدة كانت أو مباشرة ، فى قسم خاص سنورده فيما بعد إن شاء الله . ولكننا نرى أنه ليس من المحال على من ينطق الجماد ويخلق من المنى الذى هو ماء إنسانا حيا متكاملا نقول

ليس من المحال عليه تعالى أن يحيل المؤلم ملذا ، وبالعكس وهذه الاستحالة إذا وجدت — تكون بالنسبة لبنى الانسان بوصفهم محدودى القدرة .

وعلى ذلك تبطل حجة الكسبية فى إبطال الفاعليه الإنسانية لعجزها عن التغيير ؛ لأنه كما رأينا وجدنا أن أقوالهم تؤدى إلى جعل « الإيمان كفرا ، والحسن قبيحاً ، . . والحركة سكونا [1] » الخ . . من هذه الأحوال ، وإذا كان هذا هو الشرط فى كون الإنسان محدثا ومختارا لتصرفاته ، لصعب تحقيق هذا الشرط ، إذ يؤدى إلى انقلاب الاشياء واختلاطها مما يؤدى إلى اختلال النظام الالهى والحكمة الربانية فى تقسيم الموجودات والأفعال إلى أن لكل منهما خصائص معينه . وفرق بين أن نجعل المتحرك ساكنا أو العكس بشرط صلاحية الجسم ذاته لذلك الجعل ، أى أن يكون فى الجسم استعداد لقبول هذا التغيير ، وبين أن نتطلب ذلك فى جسم ليس فيه استعداد وقابلية لهذا التغيير ، إذ أن التغيير ليس إلا إمكانية واستعداداً وقبولا لما سيوجد . فلايصح أن نطلب من الحجر الذى هو ساكن بطبعه أن يتحرك دون مماسة أو دفع من جهتنا ، وهذا ما سنبينه فى القسم الخاص بتوليد الاعتماد للأكوان .

ومهما كان الأمر فإن التمسك بالمحالات كأساس الاستدلال على التأثير الإنسانى الصحيح ، ضرب من الجهل ، لأن سبيل هؤلاء سبيل من يضع طعاما مسموما أمام جائع ويضربه ليأكل منه ، ثم يضربه إذا قرب من الأكل ، ويتوعده أن يقتله إذا لم يأكل ، فكل هذه معوقات وموانع تمنع من الفعل — الذى هو الأكل — فسواء أأكل فهو مقتول بالسم ، أم لم يأكل فهو مقتول بالضرب . فمثل هذا الانسان لا يكون قادرا لا فى أكله إذا أكل ، لأنه ملجأ على الأكل بالجوع والضرب ، كما أنه ليس قادراً

(١) محيط بالتكليف ج ١ ص ٤٢٧ ط . بيروت — راجع عيون المسائل ص ٢٠٣ أ

على الإمتناع عن الأكل لنفس الأسباب وهى الإلجاء بالجوع والضرب، فكما لا نستطيع أن نتخذ من هذا المثال دليلا على عدم قدرة الإنسان على الفعل. فلا يمكننا أن نتخذ من عدم إمكان تغيير طبائع الأشياء دليلا على عدم فاعليتنا وتأثيرنا فى أفعالنا ووقوعها بتصرفاتنا لأن عدم القدرة على المحالات لا تنسحب على الممكنات، أما العكس فهو الصحيح منطقيا.

ونستطيع على كل حال - أن نلزم القائلين بالكسب من صميم مذهبهم وذلك بما رواه القاضى عن أبى على الجبائى حين قال لهم « لو كنا مكتسبين لصح أن نجعل الكفر إيمانا. والإيمان كفرا بالكسب ». [1] وذلك إذا كان لابد من هذا الشرط — وهو التغيير — فى الإحداث. فإذا بطل ذلك فى الكسب بطل كذلك فى الإحداث. وقد تبين بطلانه فيما سبق لكونه اتخاذا من المستحيلات قواعد.

وبذلك يبطل الكسب ويثبت الإحداث بالمعنى الذى أوردناه وهو التأثير والفعل بحسب قدرة إنسانية وإرادة واعية وبحسب قصد وعلم انسانيين ذاتيين.

وإذا كان ما أوردناه يعتبر عرضا غير مباشر للمتولدات عند الأشاعرة فيمكننا — إلى جانب ذلك — أن نورد رأيهم مباشرة فى المتولدات.

---

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٣٨ ط . بيروت .

(*) للافاضة فى حجج — أو شبه — الكسبية لابطال الفاعلية الانسانيه والتاثير الانسانى على وجه الحقيقه يمكن الرجوع الى المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٣٢ / ٤٣٨ ، وكذلك قارن شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٤ / ٣٨٤ ، بالإضافة إلى الانصاف للباقلانى ص ٤٠ ، ١٢٨ / ١٣٦ .

ويمكن الرجوع الى لمع الاشعرى للتأكد من صحة مذهبهم . وذلك فى كتاب : أبو الحسن الأشعرى : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع « تحقيق مكارثى ص ٢٥ / ٦٤ بيروت سنة ١٩٥٢ .

ويتمثل ذلك فيما ذهب اليه إمام الحرمين — الجوينى .

يذهب الجوينى إلى أن المتولدات ،وهى عند الأشاعرة تفارق محل القدرة، لا يقدر الإنسان عليها ، ولا يكتسبها ، بل جميعها مما يستقل الله تعالى بالقدرة عليه ، دون إقدار العبد عليها ، وكأنها مثل الأفعال الإبداعية التى لا يشارك فيها الإله . وقد بنى الجوينى هذه الفكرة على القول بأن « القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم محلها ، وما يقع مباينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بها ، بل يقع فعلا للبارى تعالى من غير اقتدار العبد عليه »[١] وكأن رمية السهم بوصفها تفارق محل القدرة تعد فعلا لله لا للانسان ، وفعل الإنسان لا يتعدى اكتساب حركة اليد فى الرمية فقط . والجوينى يعلل إبطال التولد بأنه يؤدى إلى أن يستقل المسبب فى حصوله بإيجاب السبب له دون حاجة إلى تأثير القدرة أو القادر - أى تلك التى تتراخى كثيراً عن أسبابها - فإنه لا يصح بالنسبة للمتولدات التى تقارن أسبابها وتحتاج لمباشرة السبب لمسبباته مع وجود القادر. ولذلك فلا وجه للقول بأن « المسبب لو كان مقدورا لتصور وقوعه دون توسط السبب ، والدليل عليه أنه لما وقع مقدورا للبارى تعالى ، إذا لم يتسبب العبد إليه ، فإنه يقع مقدورا له تعالى من غير افتقار إلى توسط سبب »[٢]. وهذا الذى ذهب إليه الجوينى إن صح نقدا فبالنسبة لما سنراه من جواز حصول المتولدات من جهة الله تعالى،ولا يصح بالنسبة لمتولدات الإنسان ، وقولنا بعدم الصحة هذا قائم على أساس مذهب المعتزلة ،لأن الإبطال يصح من وجهة نظر الكسبية - تبعا لمبدأهم العام - بأن الإنسان لا يقدر حقيقة ، بل يكتسب

---

(١) الجوينى : الإرشاد » ص ٢٣٠ تحقيق د . محمد يوسف موسى - القاهرة ١٩٥٠
(٢) الجوينى : « الإرشاد » ص ٢٣١ وراجع كذلك ص ٢٣٢ / ٢٣٤ . وقارن ما ذهب إليه الباقلانى — وهو لا يخرج عن الـ وجدناه عند الجوينى - وذلك فى ٢٩٦ / ٣٠٢ التمهيد ، والمواقف ص ٣٨٤ : ٣٨٨ .

الفصل الثالث

المتولدات عند القاضى

عرضنا لمشكلة الفاعلية الإنسانية ، ونطاق التأثير الإنسانى ، عند بعض المعتزلة ، وعند معارضيهم من الجبرية والقائلين بالكسب . وعلينا بعد ذلك أن نعرض — مع قدر من المناقشة والتحليل — لهذه المشكلة عند القاضى عبد الجبار ، وسيكون ذلك بتفصيل أكثر مما سبق ، لأن هذه المشكلة التى قد فلسفتها المعتزلة فلسفة طبيعية ، نجدها واضحة ، ونجد الكلام فيها غزيرا فى مؤلفات القاضى المخطوط عنها والمنشور. وسنلاحظ من خلال هذا العرض لآرائه أنه تناول آراء الجبائيين — أبى على وأبى هاشم — اللذان قد أرجأنا الكلام فيهما إلى هذه السطور . كما سنلاحظ كذلك أنه انفرد ـ دون معظم مؤلفى كتب الكلام ـ بالنقد لآراء سابقيه ، والاعتراض عليها ، وليس هذا النقد والاعتراض على أساس هدمى بل كان يقدم لنا الحلول التى يراها صحيحة ، ويسوق الأدلة — بشىء من المنطق غير يسير — على صحة اعتراضاته ، وعلى صدق آرائه .

وعلى ذلك فنحن سنخرج بفائدة مزدوجة من اهتمامنا بتلك المشكلة ـ أى مشكلة الفعل المتولد ـ عند القاضى: الفائدة الأولى جمع الآ . التى قيلت فى هذا الصدد ، ثم تفنيدها بالحجة والدليل ، ويعد القاضى حجة فى ذلك بوصفه من متأخرى المعتزلة ، بحيث أمكن أن يجمع أكبر قدر من الآراء لأكبر عدد من المتكلمين الذين سبقوه وعاصروه . والفائدة الثانية هى أننا

سنحصل على رأيه فى المشكلة بحيث يتكون عندنا بناء فكرى متكامل ومتطور لها . والفكر ليس إلا سلسلة متصلة الحلقات ولا نستطيع أن نعزل احداها عن سابقتها أو لاحقتها ، بل أن تناولنا إحداها على سبيل التخصيص فيجب أن تكون دراستنا مبنية على فهم السابق فى ضوء اللاحق والعكس صحيح ثم الربط بين هذا وذاك على سبيل المقارنة على الأقل .

والقاضى قد بدأ ـ بحسب نظرتنا إلى تلك البداية ـ بأن فسر الخلاف الذى حدث بين المتكلمين بصدد مشكلة الفعل الإنسانى : متى يمكن أن يكون هذا فعله ؟ ومتى لا يمكن ذلك ؟ وعلى أى أساس ننسب له الفاعلية ؟ وذلك التفسير للخلاف قائم على الفعل والترك ، بمعنى أن الفعل ينسب إلى من يتمكن من إيجاده أو تركه بحسب قدرته وإرادته ، وبحسب قرب الفعل أو بعده عن الفاعل ، أى هل حدث تبعاً لسبب متوسط بين الفاعل والفعل ؟ ـ وهذا هو المتولد من الأفعال ـ أم أنه حدث دون تلك الواسطة أو هذا السبب ؟ وبذلك يكون حدث مباشرة ، أى بمباشرة الفاعل لفعله . وعلى ذلك « يصلح أن يجعل الفعل فعلا للعبد أو لغيره على وجه يصح أن يفعله ويصح أن لا يفعله من دون واسطة »[1] . والمقصود بذلك هو الفعل المباشر إذ هو الذى يستطيع الإنسان أن يفعله وأن يتركه دون واسطة بين السبب والمسبب أما قصور القدرة الانسانية عن إحداث بعض الأفعال وعن ترك البعض الآخر ، أو عدم استطاعة الانسان أن يفعل الفعل المضاد لفعله الذى صدر عنه ، فإن هذه الوجوه هى التى توضح مدى القدرة والاختيار الانسانيين ، وبذلك تتعدد فاعليته ـ سواء بالنسبة للأفعال المتولدة أو المباشرة ـ من

---

(٢٦١) المحيط بالتكليف جـ١ ص ٣٨١ ط . القاهره : راجع المغنى جـ٩ صـ ٢١٤ أو هذا الجزء ٩ و المفرد بالمتولدات عامة دون سائر أجزاء المغنى .

بحيث أن « ماليس يجوز أن يفعله بدلا من أن يفعله ، أو لا يجوز أن يتركه أو يفعل ضده فى حاله ، فليس يفعله »[1] . وواضح أن صحة الفاعلية والتأثير فى نسبتهما للإنسان تنحصر فى هذه الجهات الثلاث : إمكان ترك ما يمكن فعله ، وفعل ما يمكن فعله ، وفعل الضد . وقولنا إمكان الترك ، أو إمكان الفعل ، فذلك لبيان قبول الفعل واستعداده لكى يفعله الإنسان أو يتركه ، وهذه الحالة لا تتيسر إلا بالنسبة للأفعال الممكنة ، أما الواجبة فهى إما أن تكون واجبة الفعل دائما ، أو واجبة الترك دائما ، وتلك هى المستحيلة .

فالوجوب والاستحالة يمثل كلا منهما أحد طرفى الفعل ، أما الإمكان فيمثل الوسط بمعنى الجمع بين الفعل والترك .

والقاضى يذكر لنا أن من المتكلمين من نظر إلى الإرادة نظرة طبائعية بمعنى أن الإرادة توجب المراد ضرورة ، وذلك إذا توافر (وجود الإرادة وزوال العوارض)[2] والقائل بذلك — وقد يكون النظام أو الجاحظ — إنما أخرج المرادات عن كونها أفعالا للإنسان . فيكون فعل الإنسان هو الإرادة نفسها أو الأسباب التى لا تتعدى محل قدرته إلى محل آخر ، وينبنى على ذلك أن يكون الفعل المباشر وحده — عند هذا القائل — هو الذى يقع من فاعل ، بينما المتولد فلا فاعل له ، إذ هو على حد عبارة الطبائعيين حدث لا محدث له على الحقيقة والإختيار ، بل فاعلها هو الصفات الطبيعية للأشياء والحوادث .

ومسألة وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة من المسائل التى دار حولها البحث وكثرت فيها الآراء . ويمكن أن نستعين هنا برأى الباقلانى

(١، ٢) المحيط بالتكليف جـ ١ صـ ٣٨١ ط . القاهرة .

تعين رد على القائلين بقدم العالم تبعاً لقدم الإرادة الإلهية . فوجود الإرادة يقتضي ضرورة وجود المراد ، وإذا وجد المراد في وقت الإرادة وكانت الإرادة قديمة وجب أن يكون المراد قديماً مثلها ، فيكون العالم بوصفه مراداً لإرادة قديمة قديماً هو الآخر ، إذ أنها بمثابة العلة الموجبة لمعلولها ، ولذلك فيتلازمان في الوجود والعدم . ولقد كان رد الباقلاني على ذلك — والذي نستعيره في مسألتنا هذه — يتضمن قوله : ما الذي يمنع أن توجد الإرادة الالهية أولا ، ثم يحدث المراد بعد ذلك ؟ « لأنها على قولنا إرادة يكون الفعل على التراخي ، ولأنها ليست علة لوجود المراد »[1] وذلك التراخي ليس إلا الوقوع في الوقت الثاني أو الثالث من حدوث الإرادة والفعل الذي هذا حالة هو الفعل المتولد الذي يتراخى عن سببه ، فلا يمتنع أن يكون الفعل المتولد واقعا بارادة الفاعل ، ومع ذلك لا يقع ولا يتحقق فعلا إلا في وقت متأخر — إلى حد قد يكون قليلا أو كثيراً — عن تلك الإرادة .

وكذلك الحال بالنسبة للقول — عند البعض الآخر من المتكلمين — بأن السبب يقتضي أو يوجب وقوع المسبب ضرورة ، وهؤلاء قد أرادوا بذلك أن يخرجوا الفعل المتولد عن كونه حادثاً بسبب ، ولقد بنوا ذلك على أساس تأخر الفعل المتولد وتراخيه عن سببه الأصلي ودخول واسطة فيما بين الفاعل والفعل المتولد ، وهذه الواسطة تخرجه — في نظرهم — عن أن يكون حاصلا بالسبب الأول ، أعني الفاعل لذي فعل سبب الفعل المتولد ، ولذلك أخرجوه عن كونه واقعاً ومتعلقا بالفاعل ولكن هذا الإشكال الذي أقاموه ، وعلى أساسه أقاموا استنتاجهم الزائف بين السبب والمسبب ينهيه القاضي بما يذكره من . « أن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض

---

(١) الباقلاني : التمهيد ، تحقيق د . أبو ريده ص ٥٣ .

عارض فيمنعه من التوليد»(١) ويتضح ذلك المنع بالعرض في بيان المتولد والمباشر ، إذ أن الفرق بينهما ليس إلا في وجود وقت أو أكثر بين وقوع السبب وحصول المسبب في الفعل المتولد ، أما المباشر — فكما ذكرنا — قد سمى كذلك لأنه يحدث بمباشرة السبب لمسببه ، أى الفاعل لمفعوله ، في آن حدوثه .

وكما نعلم فإن المتولد والمباشر كلاهما مراد للارادة ، لذلك فالقاضى يذكر أنه ليس هناك مايبرر وجود الفرق بين الإرادة والمراد ، بأن يتعلق المراد بالطبع ، وتتعلق الإرادة باختيار الفاعل ، فإما أن يعلقا جميعا بالطبع أو يضافا إلى الفاعل (٢) ذلك لأنهم في قولهم أن الإرادة فعل متعلق باختيار الفاعل وأن المتولدات تحدث بالطبع ، قد جزأوا ما لا يمكن تجزيئه ، لأن المتولد ليس إلا فعلا يحدث بإرادة فاعل ، أعنى هو مراد الفاعل ، وكأننا لورفعنا كلمة المتولد ووضعنا محلها كلمة المراد في الجملة القائلة : — المتولد يحدث طبعاً ، لأصبحت لدينا هذه الجملة : المراد يحدث طبعا . وكما ذكرنا ، فالمراد يكون مراداً لارادة ولما كان من أقوالهم أن الإرادة تتعلق باختيار الفاعل ، أمكن أن نجد فيما سبق — حدودا متناقضة منطقيا ، إذ أن أقوالهم تقتضي : أن مراد الإرادة — المتعلقة باختيار الفاعل — هو فعل متولد بالطبع . ذلك هو مايحتمله قولهم من تناقض بين أحكام الإرادة وحكم المراد ، وبين المباشر والمتولد — مع أن حكمهما واحد من حيث انتسابهما لفاعل السبب — ولا داعى إذن للتمسك بأن الإرادة تتعلق باختيار الفاعل ، وأن المراد — ومنه المتولد عندنا وعندهم — يقع ويتعلق بالطبع دون فاعل ، مع أنهم كما يذكر

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٨ .

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة .

القاضى : « ولو أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل فيقع مرة بأن يختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه ، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه » (١) . وهكذا يكون المرجع الأول والنهائى — فى نسبة المتولد للانسان — إلى اختياره للأسباب التى تولد ، لا إلى الطبع أو الوجوب الضرورى لأن الطبع والوجوب لامدخل لهما فى الأفعال الصادرة عن الإنسان ، وخاصة إذا ما توافرت فيها الدواعى والقصود والإرادات .

والقاضى يحمل على هؤلاء الذين علقوا المراد أو المتولد بالطبع ، وعلقوا الإرادة — وكذلك الأفعال المباشرة وهى مرادات كذلك — بالاختيار ، وهو يجعلهم فى مرتبة أقل من مرتبة أصحاب الطبائع ، لأن هؤلاء لم يثبتوا أى فاعل مختار يضيفون إليه أدنى فعل. أما المتكلمون — الذين علقوا المرادات بالطبع — فإنهم لما أضافوا بعض الأفعال إلى الفاعل المختار دون البعض الآخر فإن اضافتها إليه ليست بأحق من أضافة الأفعال المتولدة إلى ذلك الفاعل بالإختيار . على أن تلك الإضافة إلى جهة واحدة — وهى الفاعل بالاختيار لن تفقد الفارق بين المباشر والمتولد ، بل سيكون الفرق قائما دائما فى كون الأول مبتدأ والثانى متراخيا — وهذا الابتداء والتراخى بالنسبة للفاعل — ولكن كليهما يتبع نفس الفاعل المختار ، الذى تقع أفعاله وأسبابه ، التى تولد أفعاله ، بدواعى وقصود معينة .

وكما رد القاضى على القائلين بأن الإرادات دون المرادات أفعال للانسان ، رد كذلك على ثمامة فى قوله بأن المتولدات حدث لامحدث له ، ولقد بنى اعتراضه على قضية مسلم بها دائما هى أن الحوادث كلها تتساوى من

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٨ وقارن كذلك المغنى ج ٩ ص ١٧٥ ب

حيث «الاحتياج إلى محدث وفاعل»[1] وبناء كذلك على مسلمة أخرى هي أن المتولد والمباشر كلا منهما حادث، فينتج أن كليهما محتاج لمحدث وفاعل إذ أن قضية الحدوث واحدة في جميع المحدثات فلا فرق بينها من حيث الحاجة والإفتقار

فكأن ثمامة في قوله بأن المتولدات حوادث لا محدث لها، قد اختار جانبا واحداً من الحقيقة، وأغفل الجانب الآخر، فهو قد قال ـ وقوله حق ـ أن المتولدات حوادث؛ أي أنها وجدت بعد أن لم تكن موجودة. أما قوله بأنها لا محدث لها فهذا قول لا حقيقة له. وكذلك فإذا كان أحد قسمى الحوادث — وهو المتولد — حدثا لا محدث له، فإن هذا ينسحب على المباشر — وهو القسم الثاني من الأفعال — من حيث تساويهما في ميدان الحدوث، فيكون المباشر حدثا لا محدث له، إذ أن المساوين لثالث متساويان، فكل منهما حادث، فيتساويان كذلك من حيث كونهما حوادث لا محدث لها «لأنه لا فرق بين بعضها والبعض في الاحتياج إلى محدث وفاعل»[2]. ويترتب على تساويهما في هذه الأحوال تساويهما كذلك في أنه إذا كان لا يمتنع حصول السبب ولا يتولد عنه فعل — حين يعرض عارض ما فيمنعه من التوليد - فإن المسبب يقع مع الإمكان والجواز — لا الوجوب — كالمبتدأ سواء بسواء. ولو جاز اخراج المسبب عن تعلقه بفاعل ما لوجوب حصوله عند وجود وزوال الموانع، لجاز كذلك إخراج المتولد عن أن يكون متعلقا بفاعل لوجوب وقوعه عند توافر الدواعي وتكاملها[3]. ذلك أننا نعلم أن العلاقة القائمة بين الفاعل المولد وبين الفعل المتولد هي علاقة سببية، وليست علاقة

(١،٢) شرح الأصول الخمسة صـ ٣٨٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة صـ ٣٨٩، وقارن المجموع في المحيط بالتكليف جـ ١ صـ ٤٠٣ ط. بيروت.

عادية ، بمعنى أن الأولى قائمة على فاعل مختار ، أما الثانية فقائمة على الوجوب الضروري — كما أشرنا سابقا — فما يجوز من أحكام على السببية يجوز كذلك على المتولدات تبعاً لتساويهما من حيث التعلق بالفاعل المختار .

ونلاحظ أن إدخال مسألة الوجوب هـــذه يجعل النوعين من الأفعال المباشرة والمتولدة متساويين فى كل شىء ، لأن الأساس واحد — وهو وجوب الوقوع — بتوافر الدواعى وتـكاملها ، مع علمنا بأن ثمة فارقا بين كليهما ، وهو حدوث المباشر مع السبب وحدوث المتولد عقيبة . ومسألة الوجوب هذه تؤدى إلى فهم خاطىء للإحداث ، إذ أنه — أى الوجوب — يعنى الفعل بالطبع ضرورة ، بصرف النظر عن وجود فاعل مختار . وهكذا فإن القاضى يرى أن ثمامة فى قوله بأن المتولدات حوادث لا محدث لها ، يدخل فى زمرة القائلين بالطبع ، أى نفى الفاعل المختار ، ونفى القدرة والإرادة ، طالما أن الأشياء تفعل وتنفعل ، تؤثر وتتأثر ، تبعاً لصفاتها الذاتية — كما بينا من قبل[١] .

والشهرستانى قد علل رأى ثمامة ، قائلا : « لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزمه أن يضيف الفعل إلى ميت ، مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد بعده . ولم يمكنه اضافتها إلى الله تعالى ، لأنه يؤدى إلى فعل القبيح ، وذلك محال ، فتحيَّر فيه وقال المتولدات أفعال لا فاعل لها »[٢] وهذا التعليل وإن كان واضحا فغير مبرهن عليه من جهة ، ومن جهة أخرى فهو لا يعنى

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٨٠ أ .

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٧١ .

وراجع ما كتبناه عن ثمامة بن اشرس فى الفصل الأول من الباب الثانى فى هذا الكتاب .

ثمامة من أنه قائل بالطبع . وسنرى أن تعليل الشهرستانى غير دقيق ، لأنه ليس ثمة ما يمنع من أن تنتسب المتولدات إلى فاعلها ـ رغم موته ـ مادام قد أوجد سبب التوليد وهو قادر حى (*) .

وعلى كل حال يمكن أن نخرج من كل هذه الإشكالات ـ القائمة بين المباشر والمتولد وبين كونها محدثة بالإنسان أم لا ـ بالقدر الذى نستطيع أن نثبت به أن السبب هو فعل الإنسان وحده ، وبهذا القدر من إثبات السبب نستطيع أن نثبت كذلك أن المسبب فعله . لأنه من البديهى أن المسبب هو فعل فاعل السبب ، بحيث لا يكون السبب سبباً لمسبب غير ما هو مسبب له ، ولا يكون المسبب مسبباً لسبب غير ما هو سبب له وإلا لتسلسل الأمر ولذلك كان لكل مسبب سبب على حياله ، فليس من المعقول أن نضع بذرة ونتوقع أن تنبت حيوانا ، أو نرى شجرة ونقول أن سببها حيوانات منوية وضعها إنسان فى الأرض ، والحرارة لا يكون سببها الثلج ، والعكس صحيح . وليس فى ذلك قول بالطبائع بل هى محافظة على علاقات الأشياء من حيث التأثير والتأثر ، حتى نحفظ للانسان حريته بأن نثبت فاعليته ، لأننا « إذا

(*) والخياط فى رده على ابن الراوندى فى اعتراضه على التوليد يقول : « أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون فى حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم ، فينسب ما يتولد بعد موتهم إليهم ، إذ كانوا قد سببوه فى حياتهم وفعلوا ما أوجبه . . . والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمى الرامى به ، لا يعدو خصالا أربعا : إما أن يكون فعلا لله أو للسهم ، أو فعلا لافاعل له ، أو فعلا للرامى . وليس يجوز أن يكون فعلا لله لأن الرامى لا يدخل الفعل تناؤه فى أفعاله . . ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم ، لأن السهم موات ليس بحى ولا قادر ، ولا يجوز أن يكون فعلا لا فاعل له لأنه لو جاز ذلك لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له . . وهذا محال . ولما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامى به دون غيره ، إذ كان هو المسبب له » الانتصار » ص ٧٧ ، ٧٨ .

بينا أن السبب فعله يقتضى أن المسبب فعله »(١) .

والقاضى يذكر أننا نضيف المباشر فعلا للإنسان، لكونه واقعاً بحسب أحوالنا ودواعينا وإراداتنا وذلك الشرط حاصل أيضاً فى الأفعال المتولدة ، فمثلا نحن نجد أن « الكلام والكتابة والآلام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال ، فيجب أن تكون أيضا فعلنا» (٢) . وهذه الفقرة قائمة على استدلال وقيـــاس منطقى سليم إذ أن لدينا مقدمتين ونتيجة ، والمقدمتان هما :

كل فعل يقع بحسب القصود والدواعى عندنا فهو فعلنا ومن جهتنا

الفعل المتولد يقع بحسب القصود والدواعى عندنا .

ينتج أن: الفعل المتولد واقع من فعلنا ومن جهتنا .

وهذا قياس النوع الأول ، ضرب Darii .

ويذكر القاضى كذلك أننا نفينا كون الأفعال المتولدة أفعالا لنا ، فبالأولى والأحرى علينا ألا نجعل « الإرادة فعلنا دون المراد »(٢). والقاضى فى ذلك الحكم يأخذ بقاعدة الكل أو اللاشىء،فإما أن تكون الإرادة والمراد، السبب والمسبب، المباشر والمتولد ، جميعها أفعالا لنا ، أولا شىء منها البتة. أما مايقال من أن «ماقارن السبب هو فعلنا دون ما تراخى عنه لأن التراخى يقع وإن كرهنا وسخطنا ، فكيف يدل هذا على أنه فعلكم ؟»(٣) فإن هذا القول

(١) المجموع فى المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٨١ ط القاهرة . قارن المغنى ج ٩ ص ١٧٩ أ ، ص ١٨٠ أ

(٢،٣) المجموع فى المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٨٢ ط القاهرة . قارن المغنى ج ٩ ص ١٧٨ أ ، ص ١٧٩ ب .

ليس حجة دامغة ، لأنه يمكن إثبات فاعليتنا المتراخي بمقارنة أفعال الساهي والنائم بأفعال العالم بفعله ، وبيان الفرق بينهما ، فإننا نثبت أفعال الساهي والنائم أفعالا لهما ، مع اختلاف طريقة الإثبات فيهما عنها بالنسبة للعالم. أما مسألة الكره والسخط هذه ، فليست شرطا متوفرا فى كل فعل ، فهناك أفعال نفعلها دون ماحب ولا رضى مصاحب لها ، ومع ذلك تسند إلينا ، مثل شرب الدواء فى حالة المرض ، وقتل الأعداء فى الحروب، وكذلك القتل خطأ إذ أنه يسند إلى الإنسان ، بوصفة فعلا تترتب عليه الدية . أما إن أريد بالسخط والكراهية تلك الحالة التى تنتابنا بعد إحداث السبب الذى سيولد الفعل الذى نكرهه بعد خروج السبب عن المنع ، نقول أن السخط فى هذه الحالة ليس دليلا على كوننا غير فاعلين لذلك السبب ، فالمسألة متوقفة على النية والقصد وقت إحداث الأسباب ، التى على أساسها تنسب الفاعلية للإنسان ، والتى يترتب عليها الجزاء ، إن فى الدينا من مدح وذم ، أو فى الآخرة من ثواب وعقاب ولا ينفع بعد خروج السبب المولد عن نطاق القدرة إلا الندم كما يرى أبو هاشم فهذا الندم قد يخفف من الجزاء وإن كان لا يلغى الفاعية .

ورد القاضى كذلك على القائلين بأن المتولد فعل الله ، أو أن الإرادة ، توجبه بقوله أنه يمكن بناء على هذه الأقوال أن يوجد المراد بوجود الإرادة ، حتى فى الحالات التى يستحيل فيها حدوث ذلك ، وتلك التى تكون فيها قد « زالت القدر عن الجوارح »(١) . وهذا باطل ، لأن الكسيح يريد المشى والانتقال ولكنه لا يقدر عليهما ، وكذلك فالأعمى يريد الإبصار ولا يستطيعة وإن فتح بصره ، وهكذا فكل فاقد لعضو أو لحاسة يريد أن يفعل ما يتصل بهذا العضو أو الحاسة، ولكنه لا يتمكن من تحقيق مراده ، لأن — كما يقول

---

(١) المجموع بالمحيط ، ج ١ ص ٤٠١ ط بيروت .

أرسطو — كل فاقد لعضو خاص فهو فاقد لما يتصل بهذا العضو من إحساسات ووظائف ، وإذا بطل الفعل بالإرادة وحدها دون فاعلية القدرة ووجودها . بطل كذلك كون المباشر من فعلنا دون المتولد ، وأن هذا الأخير من فعل الله أو من فعل الإرادة وحدها على سبيل الوجوب الضروري ، فلو كان عند الإرادة يفعل هذا التصرف من قيام وقعود وغيرهما طباعاً لجاز أن يقع منه ذلك مع عدم القدرة فى الجوارح ، وقد عرفنا أن هذه التصرفات لا تقع من الزمن العاجز ولا من المريض المدنف[1] .

وههنا قياس منطقى صحيح قد أورده القاضى متضمنا فى قوله . « قد ثبت أن المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب ، فلولا أنها فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله »[2] إذ أن لدينا مما سبق مقدمتين ونتيجة على النحو التالى : ـ

كل فعل يقع بحسب سبب من الإنسان فهو فعله
الأفعال المتولدة تقع بحسب أسباب من الإنسان

ينتج أن : المتولدات أفعال للإنسان .

وذلك الإستدلال قائم على إثبات كذب ما يخالفه من الأقوال ، أى بحسب برهان الخلف ، من أن فعل الغير بوصفه لم يحدث من جهتنا نحن ، لذلك فلا ينسب لنا ، والفعل الذى نولده فى الغير بحسب فعلنا ، لما لم يكن بحسب فعله فلا ينسب له بل لنا . ونحن نعنى بقولنا بحسب فعله — أى الغير — أو

(١) المغنى فى أبواب العدل ، جـ ٩ ص ١٨٧ ، ١٧٩ مخطوط ، وقارن المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٠٤ ط . بيروت .

(٢) المجموع بالمحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٠١ ط . بيروت ، ص ٣٨٩/ ٣٩٠ ط القاهرة . وقارن المغنى جـ ٩ ص ١٩٥ أ .

بحسب فعلنا ، التناسب الطردى والتناسب العكسى ، بحسب القلة والكثرة بين السبب والمسبب ، فقلة المسبب متوقفة على قلة الأسباب، وكثرتها بكثرتها « نحو قوة الصوت بقوة الإعتماد، وكثرة الآلام بكثرة الوهى والتقطيع »[١]. وهذا التناسب بين القلة والكثرة ملاحظة — حينما نفصل — فى المتولدات فى مجال الطبيعة .

والقول بأن المتولدات تقع بحسب فعل الإنسان،أدى بمن يقولون بالإرادة إلى أن يقولوا أنه يمكن أن يكون «المريد منا مريداً بالفاعل، لأنه بحسب ما يوجده من الإرادة يحصل ، وكذلك فى كون المتحرك متحركا »)[٢]. وهذه الطريقة فى نسبة الفعل — بوصفها مبنية على الوجوب الضرورى — تكون مقارنتها بالسببية التى بين المتولد وفاعلة مقارنة خاطئة وعلى غير دليل. ولذلك رد عليها القاضى بقوله . (أن المتولدات منفصلة عن السبب،حادثه كحدوث نفس السبب ... فأمكن أن يقال أنه حدث من جهة القادر ، وموجب العلة ليس بأمر يحدث فتصح إضافته إلى الفاعل ، بل ليس ينفصل عن المعلول فافترقا)[٣] . وذلك لأنه ليس من الضرورى أن يوجد المسبب مباشرة، بل يصح — كما ذكرنا — أن يعرض عارض فيمنع من وجود المسبب ، فلا يكون ذلك إيجابا حقيقيا ، وهذا شأن ما يقع بالدواعى ، فيمكن أن نتزع إلى فعل قد أوجد فينا داعيه وقصدنا اليه ، ثم وجد داعى آخر فلا يقع الفعل إذ يكون ذلك الداعى الآخر بمثابة الصارف عن الفعل ، وذلك مثل من أراد أن يذهب للمسجد ، قاصداً الصلاة بدافع العبادة وابتغاء للثواب، ثم فى طريقة علم أن المسجد مغلق ، أو ليس به ماء للوضوء ، فهذا المانع الذى عرض فجأة

(١،٢،٣) المغنى ج ٩ ص ٨٧ ا بتصرف ، ص ٣٩٠ المحيط بالتكليف .

قد صرف الداعي الأول فلم يحدث الفعل وهو الصلاة ، هذا ما يحدث بالنسبة للأفعال المسببة بفاعلين مختارين، بينما نجد أن «موجب العلة مما لا يقع فيه منع فلم تصح نسبته إلى الفاعل»)[1] .

وقد تناول القاضي بعد ذلك مسألة الجزاء — من ذم وعقاب ، ومدح وثواب ـ بوصفها دليلا على أن الأفعال المتولدة من الأفعال التي تقع من الإنسان شأنها في ذلك شأن الأفعال المباشرة . فكما أن الإنسان يثاب ويمدح على أفعاله التي تصدر عنه ابتداء ، فكذلك بالنسبة للأفعال المتولدة « لأن أحدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها ، وكل هذه الأفعال تقع متولدة ، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها . فكما أن هذه الطريقة دلالة على أن المباشر فعلنا فكذلك في المتولد»[2] وكأن ثمة استنتاجا منطقيا آخر من هذه الفقرة نحصل عليه هكذا :

كل فعل يعاقب ـ ويذم ـ عليه الإنسان فهو فعله

الإنسان يعاقب ـ ويذم ـ على الأفعال المتولدة والمباشرة

ينتج أن : كل الأفعال المتولدة والمباشرة من فعل الإنسان . وهي أفعال له ، فهو فاعلها .

ولما قد ثبت عن المعتزلة أن المباشر من فعل الإنسان ـ أذن بقي لنا القول بأن المتولد هو كذلك من فعل الإنسان ، لاشتراكهما في أساس واحد وهو استحقاق الجزاء . فمن حيث تساويهما في الانتساب إلى مبدأ واحد وهو

---

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠١ .

(٢) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٢ — وقارن ص ١٧٧ من المغني ج ٩ ، ص ١٢١٢ : ١٢١٣ .

المسئولية والجزاء فهما متساويان فى كونهما أفعالا للإنسان ، وهذا بناء على المسلمة القائلة أن المساويين لثالث متساويان ، وعلى ذلك « لا يمتنع أن يستحق على الفعل المتولد الذم ... لأنه كالمباشر عندنا فى هذا الوجه ، إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم ... فالتفرقة بينهما لاتصح »[1] . ولقد خصص القاضى الفعل المتولد الذى يصدر عن فاعله وهو عالم به ، لأن الفعل المتولد الصادر عن الساهى لايستحق عليه الذم أو المدح : « لأن تحرزه من الفعل وهو ساه يتعذر ، وليس كذلك العالم لأنه قد كان يمكنه التحرز منه بأن لايفعل سببه ، إذا كان عالما بأن ذلك الفعل يتولد عنه أو ظانا به »[2] . وذلك لأن كل ما هو صادر عن علم وإرادة فهو صادر عن الاختيار . وما هذا شأنه يمكن التحرز منه ومنع النتيجة ـ أى الفعل المتولد ـ من الحدوث . وإن تركه يتولد بعد إحداث سببه يكون عن روية وقصد ، فعليه تقع تبعة فعله ويتحمل نتيجته . ولذلك كان ما يترتب على الفعل ليس حكمة كله ، اللهم إلا إذا كان ما يترتب على العمل والفعل ؛ أعنى السبب ـ مراداً لفاعله بالفعل ، وإلا لعد النائم حكيماً فيما لو صدرت منه حركة فى نومه قتلت ثعبانا كاد يلسع طفلا ، وهذا بديهى البطلان إذ أن مثل هذه الأفعال تصدر عن النائم بدون قصد اليها ـ والقصد هو أساس انتساب الفاعلية والتأثير إلى الفاعل الذى صدر عنه الفعل ـ ولذلك فهو لايستحق المدح على ما ترتب على فعله ، لأن نسبة الفاعلية إليه خطأ وما بنى على الخطأ فهو خطأ كذلك .

ولقد تناول ـ صاحب كشف المراد ـ مسألة الذم والمدح هذه من وجهة نظر أخرى ، فالمدح والذم عنده « لا يدلان على العلم باستناد المتولد الينا ،

---

(١) المغنى فى أبواب العدل ج ٩ ص ٢١٠ مخطوط .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٩ ص ٢١١ مخطوط .

فإنا نلقى على المتولد لأن محلنا استناده إلى غيرنا »[١] وهو يضرب لنا مثالا بمن ألقى طفلا فى النار ، فإذا مات محترقا كان المحرق هو الله تعالى وهو المميت وفى هذه الحالة يكون « الذم على الإلقاء لا على الاحراق »[٢] . وكذلك فإن وجوب الدية حكم شرعى لا يجب تخصيصه بالفعل ، فإن الحافر للبئر تلزمه الدية وإن كان الوقوع غير مستند إليه . وهذا الكلام وإن كان صحيحا فى تحديد الذم والعقاب فإنه لا يرفضهما ، وبالتالى يؤيد وجهة نظرنا من حيث انتساب بالأفعال المتولدة عن أسباب من الإنسان إلى الإنسان الذى فعل تلك الأسباب ولا خلاف بعد ذلك فى أن يكون الملقى قاتلا أو محرقا ، أو اقتصر فعله على الإلقاء فقط ، وحتى إن صح هذا بالنسبة للقتل بوصفه فعلا خارجا عن نطاق القدرة الإنسانية فإنه لا يصح بالنسبة للأفعال التى يمكن للإنسان فعلها وإيجادها سواء مباشرة أو متولدة . فالإنسان يسمى فاعلا لكل ما ترتب على فعله من تأثيرات وحوادث ، وليس هذا مشاركة للاله فى إمتداد الفاعلية إلى أبعاد كثيرة ، طالما أن الله هو الذى أعطى القدرة الفاعلة للإنسان ، ووهب للأشياء صفاتها وطبائعها التى تؤدى إلى تأثير كل منها فى غيرها بحسب الأسباب والدواعى اللازمة ، ولا حاجة بعد ذلك للقول بأن الذم على الالقاء دون الإحراق ، لأن هذا مترتب على ذلك ، بدليل أننا لو رفعنا فعل الإلقاء وافترضنا عدمه ، لم يحدث الإحراق .

فثبت ضرورة أن الإنسان الملقى هو فاعل السبب ، وهو الإلقاء ، وهو أيضا فاعل المسبب ، وهو الإحراق الذى تولد عن الإلقاء ، ويترتب على ذلك

(١ ، ٢) كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد — ص٧٤ وقارن الفائق فى أصول الدين ص٨٧ مخطوط . إذ الاحراق كما يرى واقع بحسب عندة اعتقادات النيران وحرارتها ، لا بحسب الإلقاء . . . »

بكون الإنسان فاعل الإحراق، ولا نقول خالقة لما يتضمنه من تفرقة بين الخلق والإحداث، أو التأثير والخلق بمعنى الإبداع.

ولقد ناقش القاضي مسألة كون الإنسان فاعلا للفعل المتولد في ضوء المسئولية، لأن القول بأن المتولدات ليست أفعالا للإنسان – كما ذهبت الجبرية في انكارها للفاعلية والتأثير الإنسانيين – يترتب على هذا الإنكار إضافة المتولدات إلى الله، سواء أكانت هذه الإضافة لخلق الله الأفعال المتولدة أو لإيجاب المحل المولد للفعل المتولد – وفي هذه الحالة، تكون المتولدات من خلق الله إذ أن المحل عندهم من خلق الله كذلك، فيكون ما ترتب على المخلوق مخلوقا كذلك. ويترتب على ذلك أمران كلاهما قبيح: الأمر الأول (أن تزول عن العبد الأحكام)[1] أي تنعدم المسئولية وبالتالي الجزاء، فيؤدي الى جحد الشرائع، وما نصت عليه الأديان من جزاء بحسب الأعمال ولا يمكن أن يكون جزاء على لا فعل، أو على فعل لا دخل للانسان فيه، بل هو فعل مجبر عليه. فحكم فاعل الفعل أنه هو الذي يصح أن يفعل ويصح أن لا يفعل، أي يتمكن من الفعل والترك.

ويمكن التفريع أكثر إذا أردنا أن يشتمل كلامنا على الفعل المباشر والمتولد، فنقول يصح أن يفعل الفاعل الفعل بواسطة وهذا هو المتولد ويصح أن يفعل بلا واسطة وهذا هو المباشر، وكذلك الحال في الترك فيصح أن لا يفعل بواسطة، ويصح أن لا يفعل بلا واسطة، وكأن ثمة تركا متولداً وتركا مباشراً كما أن هناك فعلا مباشراً وفعلا متولداً، ومعنى ذلك أن الفعل المباشر لا يفتقر الى واسطة – أو سبب – يظهره إلى حيز الوجود الفعلي،

---

(١) المحيط بالتكليف حـ ١ ص ٤٠٢ ط. بيروت.

بل وكذلك لا يفتقر إلى هذه الواسطة ـ أو هذا السبب ـ في الترك والانفكاك فمثلا حركة يدى أستطيع أن أفعلها دون توسط وكذلك رفع أحد القدمين، ثم سكون يدى، وإزال قدمي، لا يحتاجان إلى توسط سبب. أما الحال بالنسبة للمتولد فيختلف فحركة المفتاح التي تتولد من حركة يدى تحتاج إلى إمساك المفتاح بقبضة اليد ثم تحريك اليد فيتحرك المفتاح وههنا حركتان، حركة اليد وحركة المفتاح المترتبة عليها والمتولدة عنها — وهذا الترتب والترتيب بما فيه من ارتباط وسببية هو التولد عامة — وكذلك الحال في ترك حركة المفتاح فإن ذلك يقتضي أن نبعد يدنا عن المفتاح فلا يتحرك، وكأن الإبعاد والإمساك هما حركة ثالثة — وهما مظهر للسبب المتوسط — بين حركة اليد والمفتاح، فتكون الواسطة في توليد حركة المفتاح عن حركة اليد هي حركة القرب والإمساك أي المماسة، والواسطة في ترك هذه الحركة هي حركة البعد أي اللامماسة.

وهذه النظرة يوضحها القاضي في قوله: « فإن كان الفعل متولدا يصح منه فعله بأن يفعل له واسطة، وأن لا يفعله بأن لا يفعل الواسطة التي هي السبب »[1] على أنه لا يصح — لإثبات الفاعلية — المغالطة، بأن يطالب رافع أحد القدمين بأن يرفع الآخر، فإن هذا ليس من المعقول، إذ أن لكل جسم صفاته المميزة، ومن طبيعة الجسم الإنساني انتصاب القوام، ولا يتيسر ذلك للإنسان إلا بتوافر ما يقيمه — ولو قدما واحدا على الأقل، ومؤقتا في حالة رفع القدم الآخر — فلا ينفع هنا قياس الإحراج الذي يوجهه خصوم المعتزلة ومنكرو الاختيار الإنساني والفاعلية الإنسانية، ومبطلو التولد. لأنهم حين يقولون لرافع أحد قدميه: إذ كنت أنت الفاعل لحركة الرفع هذه فارفع القدم

(١) المحيط بالتكليف ﺟ ٩ ص ٤٠٣ ط. بيروت. راجع المغنى ﺟ ٩ ص ١٩٥ أ.

الآخر بإولـيكنك لن تستطيع رفعه ، لذلك فلست أنت الفاعل لحركة القدم المرفوع . فمثل هذا القائل كمن يطلب فعل المستحيل وسبيله كمن يطلب من إنسان أن يتكلم بصوت مرتفع وبكلام مفهوم دون أن يفتح فمه ، أو أن يصف مايدور حوله دون فتح بصره . وهذا يبين أهمية الآلات والجوارح في الأفعال المتولدة .(*)

فيجب أن يحكم الإنسان بحكمه فى ضوء الإمكانيات التى أمامه ، أما أن يطلب تحقيق المستحيل ، فذلك دخول فى عداد المجانين الذين لايفقهون فارقا بين الأشياء ، لأن أساس فهم الفروق مفقود عندهم وهو العقل .

٢ — والأمر الآخر الذى يترتب على نفى كون الإنسان فاعلا للمتولدات ونسبتها لله ، إنما يترتب على ذلك نسبة المعاصى والشرور والقبائح إلى الله ، لأن هذه الأفعال المتولدة تجمع بين جميع الأنواع من قبح وكذب وظلم إلى جانب الحسن والصدق والعدل ، ومن المعلوم بديهيا أن الشرور محال فعلها أو انتسابها إلى الله ، بل يجب انتسابها إلى فاعلها الأصلى حتى يستحق عليها جزاءاً إذا اقتضى الأمر ذلك ، وإلا لتأدينا إلى نفى الشرائع كذلك ، والبعد عن صريح الدين ،

(*) ونعود ثانيا إلى الواسطة فى الأفعال المتولدة ، إذ أنها تؤخذ فى بعض الأحيان بمعنى الآلة ، فالقاضى يذكر أن « من الأفعال مايصح منا فعله بلا آلة ، وفيها مالا يصح أن نفعله إلا بآلة ، ثم كانا سواء فى إضافتهما إلينا وتعلقهما بنا » . ولعله يقصد هنا بالآلة : الوسائط من جوارح أو نظر عقلى فى المتولدات العقلية ، إلا أن يقصد الآلات الجاديه التى تفارق حيز الإنسان ، اللهم إلا إذا نظرنا فى أنواع المتولدات ، فعلمنا أن منها مايحتاج إلى آلات نستخدمها فى أفعالنا ، كالسهم وماينا ظره فى الرمى ، والأجسام الصلبة فى احداث الأصوات ، والأقلام فى الكتابة . . . الخ من هذه الأدوات أو الآلات التى لانستغنى عنها فى مثل هذه الأفعال ، إذ أنها بمثابة العلة المتوسطة « بين الفاعل ومفعوله فى وصول أثره إليه » .

المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٠٣ ط . بيروت ، كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٨٨ وقارن المغنى جـ ٩ ص ١٧٨ ب ، ص ١٧٩ أ

وهكذا فإن فاعليا الأصلى ليس إلا الإتقان، لأنه يخلو وجده الذى يظلم نفسه بفعل الشرير والمعاصى.

والقاضى قد عاد ونبه - فى موضع آخر - إلى حقيقة هى أنه ليس من الضرورى التمسك بالترك - إلى جانب الفعل - شرطا للفاعلية الحقيقية ، لأن ذلك يلزم عنه « أن لا يكون القديم - جل وعز - فاعلا لأن الترك يستحيل عليه »[1] ذلك لأن الله إذا أراد أن يترك فعلا ما فهذا يعنى: إما أن يتركه لكى يفعل أحسن منه ، وهذا يقتضى أن لا يكون الاله قد فعل أحسن الممكنات ، أو أنه قد بخل ببعض ما عنده ، وإما أن يتركه لكى يفعل أقبح منه وهذا لا يتناسب مع مقام الالوهية ، وما عرف عنه تعالى من أنه يفعل ما هو أصلح وأنفع للعباد ، وأنه قد فعل أحسن الممكنات ، ولم يدخر حسنا لم يفعله .

وشبيه بذلك ما قاله ليبنتز فيما بعد من أن حكمة الله وخيريته اقتضتا أن يكون هذا العالم أكمل وأحسن عالم ممكن ، ويحتوى على أعلى درجات الكمال التى تحتويها العوالم الممكنة الأخرى التى خصصت منها الإرادة هذا العالم بالذات تبعا لمبدأ الأحسن .

وكذلك فإن الله تعالى لا يمكن أن يترك الفعل لكى يفعل ضده ، لأن الضد إما أن يكون قبيحا أو حسنا ، والوجهان باطلان كما أثبتنا ، لأنه لا يرضى أن يخالف قوانين حكمته فاذا كانت أفعاله - تبعا لحكمتها - لا ضد لها فيترتب على ذلك أن لا يكون لها ترك. فمن وجهة نظر القاضى أنه لا يجب أن نتمسك بإمكان الفعل والترك أساسا لكوننا فاعلين ومختارين للمتولدات ، لأننا

[1] المجموع فى المحيط ج ١ ص ٤٠٣ ط بيروت وراجع ج ٩ المغنى ص ٢١٤ ، ٢١٥

بل أجزنا ذلك بالنسبة للانسان وأ [illegible] الله - كما أثبتنا - لتمكن الإنسان يختص بأمر زائد - وهو الترك - فيكون أكثر وأقوى فى الفاعلية ، وذلك سخف واضح البطلان. ولكن يمكن أن نعلق على ذلك بقولنا أن الفاعل الذى يفعل تبعا لحكمته وكماله ، دون ما تغيير ولا انفكاك ، يكون أكمل وأقوى فى الفاعلية والاختيار ، ويكون حرا لكونه يفعل بقوانينه الذاتية وبصفاته وهو الله الذى ينفرد وحده بهذه الصفة.

أما من يغير أفعاله ، ويتركها ليفعل ضدها فإنه يخضع لمؤثرات أخرى - سواء داخلية أو خارجية - فتكون الفاعلية والحرية أقل عنده مما هى عند الإله ، وهذا بديهى بحسب كمال القديم ونقص المحدث ، ولذلك فإن حكم القاضى هنا حكم متطرف لأنه يقيس الغائب على الحاضر ، حقا إن هذا يصح فى مجال الأشياء المتساوية فى سائر الأحكام والصفات ، أما فى حالة الأشياء المخالفة فإن التعميم والقياس يكون باطلا . وما بنى على الباطل فهو باطل كذلك ، فلا مفر إذن من القول بأن فاعلية الإنسان فى الفعل والترك ، خاصة وأننا نعلم أن بعض الأفعال يكون عدم فعلها خيرا من فعلها ، أى أن تركها والانفكاك عنها يكون أكمل ، كما سنرى أنه قد تعرض عوارض وصوارف ذاتية تجعل الإنسان يكف عن تكملة فعله بعد أن يوجد سببه الذى سيولد هذا الفعل ؛ ولا فرق بين كون بعض الأفعال تقبل هذا الترك وهى التى تحدث فى محل القدرة ، وبين تلك التى تتجاوزه سواء من المتولدة أو المباشرة ، والمهم هو الحالة النفسية للفاعل ، إذ أنه يكفى أن يتجدد عنده عزم مخالف للعزم الأول يجعله يريد منع الفعل من التوليد ، فإن تمكن من هذا المنع ، ثبت له إمكان الفعل والترك ، وإلا فيثبت له الفعل ، أما الترك ، فنظرا لأن الفعل خرج عن

بمجال قدرته فلن يتمكن منه ، ويكون تأثيره أوضح من حيث التوليد ، ولكن يكون الجزء أقل تبعا لرغبته فى الترك بمد فوات الأوان . كأن يدفع الإنسان حجرا ، وبعد حركة الدفعة هذه لا يمكنه تسكينه ، أى لا يمكنه ترك توليد الحركة ، لأنه بمجرد الدفعة يهبط الحجر أو يندفع ، فيخرج عن نطاق قدرة الإنسان ـ ولا يجدى فى ذلك قول أصحاب الطبائع بأن الانحدار نابع من قوة طبيعية ذاتية كامنة فى الحجر ، فمن طبيعته أنه إذا ألقى من مكان مرتفع أن يهبط إلى أسفل ، هذا صحيح .

ومن طبيعة الأجسام كذلك أنها لا تستطيع أن تفعل فى نفسها غير ذلك ولكن هل الحجر هو الذى خلق فى نفسه الدفعة الأولى ، كيما يكون فاعلا للحركة ، أم أن الدفعة جاءته من الخارج ؟ والواقع أن الدفعة جاءت من الإنسان الذى لمس الحجر ودفعه ، والسبب عادة يعزى إلى من سببه ، فتكون حركة الحجر من أعلى إلى أسفل ـ أو فى أى اتجاه تبعا للدفعة ـ راجعة إلى الإنسان الذى دفعه . ولذلك لم يتيسر فى كل الأفعال التى يمكن للانسان أن يولدها ، أن يتركها أى أن يمنع هذا التوليد(١) . ولكن القول بأن المتولدات عموما لا ترك لها قول عام دون وجه لهذا التعميم ، لأننا ـ كما سنلاحظ ـ سنجد أن من المتولدات ـ وهى تلك التى لا تتجاوز محل القدرة ـ ما يمكن ترك أو منع حدوثها .

ولما كان الوقوف على مذهب ما يؤخذ دائما من المذهب ومن معارضيه ، أى من رد صاحب الرأى المخالف على مخالفيه ، فالقاضى ذكر أن معمرا والنظام قد أخرجا المتولدات عن أن تكون فعلا للعبد ، وجعلوها من فعل الله تعالى

---

(١) راجع تذكرة ابن متويه ص ٦٦ أ وما بعدها .

« بإيجاب الخلقة وأثبتوها من فعل نفس المحل بالطبع »[1] ويترتب على هذا القول أن يكون الله فاعلا للاعراض ، وأن تتعلق أفعاله بالشهوة والاختيار وأن يستحق كذلك المدح ، وهذا يقرب بين فعل العبد والرب ويؤدى إلى وجود نوع من المشابهة بينهما ، وكذلك تحتمل تلك الاقوال أن يكون الله فاعلا للظلم ، وأن تكون كل الافعال القبيحة واقعة من عنده بحسب فعله وبالتالى أن لاتقف هذه الافعال على أحوالنا وعلى قدرتنا وعلومنا وآلاتنا لأنه تعالى غير مفتقر فيما يفعله إلى ذلك[2] . وكأن القول بفعل الطبائع متضمن لكونها فاعلة ، بل موجبة ، بدون دواع أو آلات أو قصود ، وذلك يعد مشاركة للاله فى كيفية فاعليته وتأثيره ، لأنه وحده الذى يفعل دون اشتهاء أو قصد أو داع ، ودون وسائط وآلات . وهكذا فإن القول بفعل الطبائع يؤدى إلى جانبين ، كلاهما قبيح : الأول : إثبات عجز الإنسان عن الفاعلية الحقيقية بحسبان أن مايتولد عنه فإنما يقع ويتولد طباعا بصرف النظر عن أحوال الفاعل . والثانى : مشاركة الطبائع لله فى صفاته التى يتفرد بها عن خلقه ومخلوقاته .

ويناقش القاضى تأثير المحل ـ المتولد فيه الفعل ـ على الفعل ، ذلك لأن من المعتزلة من قال بوقوع المتولد عن المحل الذى حل فيه الفعل ، فمثلا القتل بوصفه فعلا متولدا ـ وهو حال فى المقتول لا القاتل ـ يكون فعلا واقعا ومتولدا : وكذلك فعل الإرتواء يكون من فعل المحل الواقع فيه دون الماء ..... الخ وهو يناقش هذه المسألة من جهة احتمال المحل للاعراض « فإن المحل يحتمل الحركة فى الجهات كلها »[3] . فإن وجد الجسم الذى يتحرك طبعا ، فإن الحركة

---

(١) المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٠٤ ط . بيروت .

(٢) المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٠٥ ط . بيروت راجع المغنى جـ ٩ ص ١١٢ ب

(٣) المجموع بالتكليف ص ٤٠٥ ط . بيروت .

ليست بأولى له من السكون ، بل ت مجرد الأخذ بالممكن الأكثر احتمالا أو الأقرب إلى التحقيق ، ذلك لأننا أن عرينا المحل من كافة الأعراض ، لم تثبت لنا الأعراض . فبالنسبة للحركة فى الجسم المتحرك لا يعرض الوقوف عند حالة الحركة لانه « مالم يكن يصح أن يتحرك بدلا من أن يسكن أو يسكن بدلا من أن يتحرك لم تثبت الحركة »[1] . أى أن محل الفعل لابد من أن يكون فى حالة تحتمل أى عرض من الأعراض ويحتمل العرض الآخر من الجهة الأخرى ، أعنى أن يكون أحد الأعراض فى حالة ظهور ، ويكون الآخر فى حالة كمون ، وبعبارة أخرى أن يكون أحد العرضين موجوداً بالفعل والآخر موجوداً بالقوة ، أما أن يتعرى المحل عنهما فلا يصح ذلك ، لأن المحل لا يتعين إلا بالعرض ، وكذلك فالعرض لا يتعين إلا فى محل ، ونقصد بالتعين هنا التمثل للعيان الحسى .

أما الفعل بالطبع فليس « بأن يقتضى كونه على أحدهما أولى من أن يقتضى كونه على الآخر ، فاما أن يجتمع الضدان جميعا ، أو إذا لم يصح بطل القول بالطبع الموجب له »[2] . وكأن القول بفاعلية الأشياء بحسب الطبع يؤدى إلى مناقضة قوانين المنطق العقلى ، التى تقول بعدم إمكان الجمع بين الضدين وعدم الخلو عن أحدهما . ولعل استعمال القاضى هنا للضدين يعنى به ما يعرف فى منطق أرسطو بالمتناقضين اللذين لا يصدقان معا ولا يكذبان معا ، أى أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان . ولكن عبارة (يجتمع الضدان معا) يمكن أن تفهم وتعقل ، إذا أخذناها وفسرناها بمعنى أن المتضادين يجتمعان معا لكن لا من جهة واحدة ، بل

---

(١) المجموع فى المحيط بالتكليف ص ٥٠٥ ط . بيروت .
(٢) المغنى ج ٩ ص ١٨٢ ب

يجتمعان فى محل واحد من جهتين مختلفتين ، وهما كما أشرنا إليهما بالقوة والفعل أو الكمون والظهور .

وإذا كان أصحاب الطبائع ـ من المعتزلة ـ يرون أن الطبع هو المعنى الذى يسبب الفعل المتولد ، كأن يكون النظر طبعا يوجب توليد العلم ، وأن تكون المجاورة طبعا يوجب توليد التأليف ، وأن يكون الاعتماد طبعا يوجب توليد الحركة فى الجسم فى جهة ما ، وكأن قولنا ـ مع المعتزلة ـ أن النظر سبب فى توليد العلم ، والمجاورة سبب فى توليد التأليف والاعتماد سبب فى توليد الحركة ، نقول كأن هذا القول يساوى قول الطبائعيين أن النظر طبع فى توليد العلم والمجاورة طبع فى توليد التأليف .. الخ . وكأن ـ كما يبدو لنا ـ لفظ الطبع ـ عندهم ـ مساوى للفظ السبب عندنا ، مع الإختلاف فى معنى كل منهما ، وما يحتمله هذا المعنى ـ إذ أن السبب يؤدى إلى الوجود بالفاعل والاختيار ، بينما الطبع يؤدى إلى الوجوب الضرورى ونفى الفاعل المختار .

فيكون الاختلاف فى اللفظ والتسميه لا فى المبنى والمعنى فنقول ـ مع الغزالى ـ لا مشاحة فى الأسامى بعد فهم المعانى ، بشرط أن لا يضع الطبائعيون مسألة الوجوب الضرورى هذه حجر عثرة فى مذهبهم لأنهم « يقولون بأمر من الأمور يوجب ، ثم الموجب لا يتعلق بالفاعل الموجب »[1] بينما الحال عند القاضى يختلف تمام الإختلاف إذ أن الفعل بالنسبة للفاعل « يتعلق به ويقف على أحواله ودواعيه »[2] . وكذلك فإن مسألة الخوارق والمعجزات ـ التى تخترق القوانين الطبيعية وعادات الأشياء ـ تؤثر على هذا الوجوب الضرورى وتوقفه فى بعض الحالات ، ولا وجه لتحقيق هذه الضرورة ، بأن يمنع مانع

(١ ، ٢) المجموع فى المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٠٥ ط . بيروت .

من حصول هذا الطبع ، ويلاحظ فى بعض حالات الخوارق كذلك أن لاتحرق النار الجسم مع المجاورة ، وأن لايخترق السهم الجسم المرمى مع شدة الرمية.. الخ من هذه الخوارق التى تحدث معجزة لنبى أو لرسول أو لولى أو لصاحب كرامه ولاتخلو منها الأزمنة جميعها .

وعلى كل حال فإن القاضى ينظر إلى الطبع الذى يقوم بالتوليد نظرة مخالفة بحسبان أنه يرى أن هذا المعنى ليس متساوياً فى سائر الجهات « بل من حكمه أن يختص بجهة حتى إذا منع مانع من التوليد فيها ولد فى خلافه ، وولد على الحد الذى يصح وجود المسبب عليه »[1] أى من الجهة التى هى ممكنة للسبب أن يحقق أو يولد مسببه . وتبعاً لاستعداد ذلك السبب للتولد ، أى أن يكون قابلا من الجهة عينها التى يمكن للسبب أن يولد منها .

وهذا يذكرنا بتعريف أرسطو للحركة ، وهى شاملة عنده لجميع الأفعال ، لأنه قد حصرها جميعا فى حركات أربع هى نقله ، واستحالة ، ونمو ونقصان وكون وفساد ، وكل الأشياء والأجسام فى حركاتها وأنعالها لاتخرج عن هذه الحركات الأربع ، نقول أن أرسطو قد عرفها بأنها « فعل ماهو بالقوة بما هو بالقوة »[2] فالجسم يحرك جسما آخر من الجهة التى يمكن منها أن يتحرك أى بحسب إمكانية الحركة فيه ، وبحسب القوة الكامنة التى تساعد على هذه الحركة ، وعلى تحققها تحققا فعلياً .

وهذا مساوى لما نقوله فى التوليد من أن السبب يولد مسببه من الجهة

---

(١) المجموع بالتكليف ج ١ س ٤٠٥ ، ٤٠٦ ط . بيروت — قارن عيون المسائل للجشمى ج ٢ س ٢٤٦.ب ، ٢٤٧

(٢) عبد الرحمن بدوى : « ارسطو » س ١٤٤ .

التى يمكن أن يكون بها متولداً ، أى بحسب إمكانية التولد وبحسب القوة الكامنة فى المسبب التى تساعد السبب على التوليد .

على ان احتمال أو قابلية واستعداد المحل — أو المسبب — للفعل المتولد يكون محتملا للنتيجة كلها ، بمعنى أن التأثير من جهة المحل يتضاءل بالقدر الذى يكون الفاعل فيها محكما فعله ، وواضحاً أسبابه فى المكان الذى تولد فيه ومنه ، وعلى ذلك فليس من المعقول ـ كما يذكر القاضى ـ « أن المحل الذى توجد فيه الإرادة يحمل سائر الأبعاض على الحركة وأنواع التصرف »[(١)] لأنه لو صدق هذا لترتب عليه أن يكون المحل نفسه مريدا ومختاراً وفاعلا ، بينما الحال على خلاف ذلك ، لأننا حين نريد تحريك يدنا لتحريك المفتاح ، فالمراد — وهو تحريك المفتاح — لا يعنى أن يكون المفتاح — وهو محل الفعل ، أى محل الحركة ـ هو الذى حمل الأصابع والذراع على الحركة ، بحسبان أن الإرادة قد تحققت وحلت فيه ، والعكس ليس صحيحا ـ أعنى أن تكون حركة اليد هى الحاملة لنا على الإرادة ، بل الإرادة حاملة على الحركة ولا مدخل لمحل الحركة فى ذلك لأن مثل هذه الأقوال يترتب عليها أن نسند الفعل إلى من ليس بفاعل ولا حى ، وأن ننفى الفعل عن الفاعل الحقيقى ونجعله أحط من الجمادات ، وكأننا هنا — مع المعتزلة القائلين بطبع المحل للفعل — بإزاء الجبرية المتطرفة . كما أن مسألة الحركة والسكون بالنسبة للمحل سواء ، ولكن وجود أحدهما بدلا عن الآخر يترتب على الإرادة وهى المخصص لأحدهما دون الآخر ، وهذا المخصص يدل على الإختيار لا الطبع[(٢)] . وعلى ذلك تكون سائر الأعراض والحياة والقدرة ، وكذلك سائر المتولدات

(١) المجموع فى المحيط بالتكليف ص ٤٠٧ ط . بيروت .
(٢) قارن الجشمى : شرح المسائل جـ ٢ ص١٩٣ .

« مضافة إلى الله عز وجل وقد قصد بها الانعام على العباد ، واستحق منهم بها الشكر ، وأن ما وقع بحسب الأسباب التي نفعلها ، ووقع بحسب دواعينا وقصودنا فهو حادث من جهتنا »[1] وبذلك تتحقق الإرادة والقدرة والفاعلية للانسان كما تتحقق القدرة الشاملة - للاله - لجميع المخلوقات والممكنات ، ويتحقق شكره على ما أنعم به علينا من قدرة وعقل - ووجود على الأقل - وليس فى أحد القولين جحد للاختيار والحرية والإرادة الإنسانية ، ولا إلغاء أو تحديــــد للتدبير الإلهى الشامل .

وبعد فإن مؤلفات القاضى وكتاباته تتسع لتأليف الأسفار - وليس المباحث فقط - ولذلك سنكتفى بهذا القدر عن آراء القاضى ، لكى نترك مجالا للمباحث الأخرى فى التوليد حتى لا يتضخم البحث . ولقد ألقى القاضى - بعرضه ونقده - الضوء على سابقيه ، وعلى مذهب المعتزلة فى هذه المشكلة ، خصوصا وأنها كانت قبل عصر القاضى قد تفرعت إلى تفريعات بعيدة عن الغرض الأصلى وهو البحث فى التكليف والمسئولية ، ثم جاء القاضى وعاد بالفكرة ثانية إلى التركيز على ناحية المسئولية . فإليه يرجع الفضل فى الحفاظ على تطور المشكلة ثم العودة إلى أصولها ، والمحافظة على تلك الأصول . كما أن آراء القاضى تعد ردودا سابقة على مبطلى التولد كما كانت ردودا لاحقة عليهم أيضاً وعلى المتطرفين من المعتزلة كما رأينا . ولقد كانت هذه الأسباب كلها مبرراً كافياً لنا لعرض مبحث كامل عن آراء القاضى عبد الجبار فى المتولدات مع إبراز رأيه أولا بأول فى كل مبحث بحسب الحاجة .

فتفرع البحث فيما سبق قبل القاضى أدى إلى القول بوجود الإنسان وسط

(١) المحيط بالتكليف ص ٤٠٧ ط . بيروت ، وقارن عيون المسائل ص ١٩٦ ب

نظام الطبيعة ، بوصفه طاقة فعالة بالقدرة والإرادة ، وبعد ذلك يهتز نظام الطبيعة طبقا لقوانينها على نحو يكون لامدخل للانسان فيه. أما القاضى – كما وضح من أقواله – فقد ذهب إلى القول أننا بنفس الحق الذى ننسب فيه للانسان الفعل المباشر نستطيع أن ننسب له الفعل المتولد عن فعله المباشر ، وأننا إن نفينا عنه الفعل المتولد عن إرادته مثلا ، لزمنا أن ننفى إرادته أيضاً ، ذلك لأن إرادة بلا مراد لاقيمة ولاجدوى منها .



الباب الثالث



الفصل الأول

التوليد ونظرية المعرفة

يجدر بنا ونحن نعرض لآراء المعتزلة فى التوليد ، أن نعرض كذلك لعلاقة هذه الفكرة وأثرها فى المعارف والعلوم والإدراكات . أعنى أننا سنتصدى فى هـــذا البحث لفكرة التوليد من حيث صلتها وامتدادها إلى مايسميه الفلاسفة بنظرية المعرفة . وإذا كان القول بالتوليد هو أطرف ماقال به المعتزلة ، وانفردوا به فى عصرهم ، فإن الأطرف من هذا هو أن يطبقوا فكرتهم فى التوليد ، على العلوم ، إذ قد تأملوا فى كيفية حصول المعارف عندنا ، وأسباب حصولها ، وكيف تسند إلى فاعلها ، ومن هـــو الفاعل الحقيقى لها ، ومامصدرها ، وشروط صحتها أوفسادها . . الخ من هـــذه الموضوعات التى يتضمنها هذا الباب . ولابد من أن نشير باختصار إلى نطاق نظرية المعرفة — بالمعنى المشهور — حتى يمكننا أن نحكم فيما بعد ، حكما صـــادقا بأن اتجاه المتكلمين إلى البحث فى توليد النظر العقلى للعلوم يعد اتجاها فلسفيا وعلميا منقطع النظير عند سابقيهم ومعاصريهم على السواء .

ولقد رأينا أن مجال نظرية المعرفة قد اختلف فيه الباحثون ، فذهب بعضهم إلى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات . . الخ أما نظرية المعرفة — كما هو المشهور — فهى تعرض للبحث فى إمكان المعرفة ، والتفرقة بين المعارف الأولية والمعارف المكتسبة ، كما تبحث فى الأدوات التى تمكن من العلم بالأشياء ، وأيضا فهى تدرس طبيعة العلم

للتحصل وتهتم بمعرفة اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى المدركة .(١)

وبهذا يمكننا أن نستكشف أوجه التشابهة بين طابع النظريات الحديثة في المعرفة — من حيث ماتتضمنه بوصفها نسقا عاما منظما — وبين ماذهب اليه المعتزلة منذ ألف عام أويزيد .

ولكن ينبغي أن نشير إشارة موجزة لموضوع الإدراك — الحسي والعقلي — لتأثيره في حصول المعارف والعلوم ، قبل أن نستطرد في بحثنا في نظرية المعرفة — إن شئت — عند المتكلمين .

١ — هل يتولد الإدراك أم لا ؟

أن العالم من حولنا ملىء بمنبهات حسية كثيرة ، بصرية وسمعية . . إلخ والانسان لابد له أن يتعرف على ماحوله من محسوسات ، لكنه لايدركها جميعا في وقت واحد معا ، بل هو يختار منها مايهمه معرفته أوفعله ، أعنى مايستجيب لحاجاته ورغباته الباطنة . واختيار الإنسان بعض الموضوعات يترتب عليه ترك موضوعات أخرى لاتعنيه ، وهذا الاختيار ليس الاتوجيها للاهتمام،أو هو انتباه إلى أشياء دون غيرها وإذا اردنا أن نجيب عن السؤال الذى وضعناه ، فيجب أن يسبق الاجابة عرضا لتحديد فاعل الادراك وسببه وتحديد المحل الذى يقع فيه المدرك . . الخ من هذه الوجوه التى تلقى الضوء على كون الادراك يتولد وبالتالى يحدث من جهتنا ، أم أنه لايتولد ؟

٢ — فاعل الادراك :

يذهب القاضى إلى أن المتكلمين اختلفوا فى تحديد فاعل الادراك ،

---

(١) الدكتور توفيق الطويل : « أسس الفلسفة » ص ٢٢٥/٢٢٦ ، الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

وهذا الاختلاف لعله راجع إلى اختلاف كل منهم فى تحديد الفاعل للفعل المتولد .

فمنهم من قال ان فاعل الادراك هو الله وحده وذلك « بإيجاب خلقه للحواس » [١] . وهذا ماذهب اليه النظام ، ومن الواضح أن رأيه هنا تابع للمبدأ العام القائل بأن الانسان كله مخلوق ، بما فيه من عقل وحواس ، وإذا كانت الحواس التى تؤدى وظيفة الادراك الحسى هى ذاتها مخلوقة لله ، كان كل ماتفعله هذه الحواس إنما يرجع إلى الله . وأيضا فإن رأى النظام فى الادراك تابع لرأيه فى المتولدات بأنها تحصل بإيجاب الخلقة . وإن كان رأيه الاخير هنا أصدق فى نسبة المتولدات إلى فاعلها من رأيه فى الإدراك حيث ينسبه إلى الله إحداثا وإبداعا .

ويقترب ممـــا قاله النظام ما ذهب اليه محمد بن حرب الصيرفى من أن الادراك يكون « لله لطبيعة يحدثها فى الحاسة مولدة له » [٢] ويبدو أن الصيرفى يريد بذلك أن حاسة الانسان قابلة للتأثر ، « فالطبيعة » التى يحدثها الله فى الحاسة تأتى لها من مصدر خارج عنها ، وبهذه الطبيعة تحدث القدرة على الإدراك ، وتتولد عملية الإدراك ذاتها وعلى ذلك فإذا لم تتمكن الحاسة من الإدراك بدون المعونة الالهية — أعنى إحداث الطبيعة فى الحاسة ـ رجعت عملية الإدراك كلها إلى الله فعلا وتأثيرا عند كل من النظام والصيرفى .

أما معمر فهو بحسب مذهبه العام بوصفه من القائلين بالطباع ـ أعنى كون الشىء فاعلا ومؤثرا تبعا لصفاته وطبيعته المستقلة ـ يذكر أن الادراك

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٧٣ وقارن مقالات الاشعرى جـ ٢ ص ٦٤ .
(٢) مقالات الاسلاميين .

فعل للإنسان وهو سببه وغايته . أن سبب الادراك عنده : من ذوى الحواس وله [١]، غير أن معمرا يعتبر الإنسان فاعلا للإدراك لكن لا باختيار بل بالطبع أى بالضرورة ، إذ أن حاسة الإنسان تنفعل أمام موضوع الادراك شاء الانسان أم لم يشأ ، أى بحسب طبيعة الفعل - موضوع الادراك وبحسب طبيعة الحاسة آلة الادراك . ولكن هذه النظرة وإن كانت تشابه ماذهب اليه العلم الحديث من انفعال الحاسة واستجابتها لموضوع ما بوصفه هو المنبه لها [٢] ، الا أن هذا الذى ذهب اليه معمر يخالف ماهو معروف من أن الإدراك يقوم على أساس توجيه الاهتمام أو تركيز الانتباه ، وهذه العملية تقوم أساسا على الإختيار ، بل هى الاختيار عينه . فيكون سبب الادراك راجعا إلى فعل الانسان وليس طبعا من الطبائع .

وذهب معمر كذلك إلى أن الادراك هو (فعل لمحله الذى هو قائم به [٣]) أى أنه أرجع الادراك إلى عضو الحاسة فالرؤية فعل البصر ، والسمع فعل الأذن واللمس فعل الاصبع . . . وهكذا ، ولكن هذا لا يقلل - فى إنكار الفاعلية الانسانية للادراك - عن القول السابق وهو حدوثها بالحاسة بطبعها ، حقا أن الادراك يحصل بحاسة ، وهى طريق للاحساس ، ولكن هذه الحاسة فى فعلها لاتنفصل عن الكائن الحى ككل فيكون الادراك فعلا للمحل الذى هو الانسان الذى يقوم بعملية الادراك ، وهذا الانسان هو ماقصده معمر بأنه ذو الحاسة .

ونحن نجد أن صالح قبة يذهب مذهبا آخر فى الادراك ، اذ قد أجاز - كما يروى القاضى - (أن يدرك الانسان الامور مع السلامة ولا يعلمها ، وان

(١) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٦٤ .

(٢) د . يوسف مراد : « مبادىء علم النفس العام » ص ٧٣ وقارن « اصول علم النفس » عزت راجح ص ٢٣٨ الطبعة الخامسة . القاهرة سنة ٩٦٣ .

(٣) مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٦٤ .

يحصل فيه العلم بخلاف مايشاهده [1]. وهو يعني من ذلك أن الانسان لامدخل له في حصول الإدراك فقد تكون حواسه سليمة صحيحة ثم يدرك بها الاشياء ولكنه لايعلم شيئا عنها . أو إن علم فيحصل علم بخلاف الشيء المرئي أو المدرك . وهذا الرأي كان تنبها من صالح قبة الى كون الادراك عملية تحتاج في صدورها لا الى الحاسة وحدها بل الى عوامل أخرى . وقد تطرف قبة في اسناد الإدراك فعلا لله إلى حد أنه أجاز على الله أن يخلق الادرالا في الاموات وهذا ينافي مانعرفه من أن الادراك يحدث بواسطة حاسة ، والحاسة لا بد من أن توجد فيها الملكة التي تمكنها من اداء وظيفتها وهي الاحساس وهذه الملكة والقوة مسلوبة من الميت . وعلى ذلك فلكي يحصل الادراك في الميت يكون هناك احتمالان : فاما أن يخلق الله القدرة على الادراك في حواس الميت ، وفي هذه الحالة يخرج عن أن يكون ميتا بل يصبح إنسانا سويا . وأما أن يقدر الله الميت على هذا الادراك بقوة أخرى لانعلمها ، وهذا شيء آخر ، وفي هذه الحالة يمكن أن يقال أن الله يمكن أن يقدر الحجر على الادراك مع بقائه حجرا . وهذا خلط بين صفات الاجسام وطبائعها التي منحها الله إياها . ونحن حينما ننكر ذلك الرأي من صالح قبة لاننكر شمول القدرة الالهية . بل نرى أن كمال الله وحكمته يتعارضان مع مثل تلك الآراء . إن الله حقا يستطيع أن يقدر الميت والجماد على الإدراك ولكن هذا ـ إن حدث ـ لاتأثير له على كون الانسان يفعل الادراك أولا يفعله .

وأيا ما كان الأمر فإن صالح قبة يرجع الإدراك إلى الله ، من جهة أنه سبحانه « يبتدئه ابتداء ، ويخترعه إختراعا» إن شاء أن يرفعه والبصر صحيح

(١) المغني ج ٩ ص ١٧٣ .

والفتح واقع والشخص محاذ والضياء متوسط ، وإن شاء أن يخلقه فى الموات فعل »[١] والعبارة الأولى من هذا النص تجوز فى بعض الحالات ، ذلك أنه قد تتوافر العوامل السابقة من سلامة البصر وفتحه ، ووجود الضوء المناسب للرؤية، وحضور المدَرك أمام المدرِك ، ومع ذلك لايحصل الإدراك لأن الله أوجد مايمنع من حصوله ، فيكون السبب فى الإدراك الذى نعجز عن إيجاده من عند الله ، ويكون الله هو موجد الإدراك وسببه ، بل هو مخترعه بوصفه تعالى مخترعاً لنا بما زودنا من عقل وحواس ، وهذه هى الأدوات التى تمكننا من إدرك الأشياء .

ومن المتكلمين من غالى فى إسناد سببية الإدراك إلى حد جعل للشىء المدرك تأثيراً فى عملية الإدراك ذاتها ، فيذكر أنه « قد يكون الإدراك فعلا للشىء الذى أدركه كالرجل يكون فاتحا لبصره ، فيراه ، فالرؤية فعل للوارد »[٢] ويبدو أن قائل هذا القول ركز كل اهتمامه فى أثر العلة المادية فى المعلولات ، إذ أن للعلة المادية فاعلية فى حصول الأشياء والحوادث ، وهى — كما يقال — علة القوابل . ولكن من المعلوم كذلك أن العلة المادية علة جزئية ومساعدة فقط ، بينما قائل الرأى السابق ذكر أن الرؤية فعل للوارد ، وهو بقوله هذا قد تجاهل وجود المدرك وماله من تأثير حيال الأشياء ، وتجاهل كذلك فتح البصر والضوء وسائر العوامل المساعدة التى تجتمع فى حصول عملية الإدراك.

ويمكننا لبيان خطأ هذا القول إن نتبع الطريق العكسى، فنفترض مثلا توارد الشىء المدرك على جمادات أو على أشياء غير مبصرين ، أو على مبصرين وليس هناك نور ، أو هناك نور وليس هناك انتباه عند المدرك ، فقد يكون

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦٥ وقارن المغنى ح ٩ ص ١٧٣ .

(٢) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦٢ .

لدى المدرك علم بوجود مايدركه ولكنه لايدركه بأن يصرف انتباهه عنه . وواضح فى جميع تلك الأحوال أن الشىء المدرك مع توارده فى حالة عـــدم وجود — بالنسبة للانسان المدرك على الأقل — ولذلك فنحن نتمسك دائما بما نسميه بترابط العوامل أو تجمعها وتوافرها لحصول الإدراك ، أما أن ينقص عامل أو أكثر من تلك العوامل فستصبح عملية الإدراك ناقصة بقدر هذا العامل الناقص أو قد تنعدم إذا كان ذلك العامل الناقص — من عوامل الإدراك — هو العامل الأقوى من العوامل الأخرى بوصفها متعـــادلة بالنسبة له .

وما ذهب إليه صالح قبة ذهب أبو الهذيل إليه — كما يروى القاضى — فهو يقول فى الإدراك « أنه فعل لله تعالى على جهة الإختراع »[١] هذا من حيث فاعل الإدراك وسببه . ولقد تطرف أبو الهذيل فى رأيه فى الادراك مثل تطرف قبة فأجاز : « أن يكون البصر صحيحا والموانع مرتفعة ولايخلق الله له الإدراك ، فلا يدرك مابحضرته ، ويجيز — أى أبو الهذيل — أن يخلق الله عز وجل العلم بالألوان فى قلب الأعمى الذى لم يبصر لونا قط »[٢] . وهذا الرأى قائم على أساس أن الإدراك عند أبى الهذيل هو علم للقلب[٣] ، ولما كان للأعمى قلب — بوصفه حيا — كالبصير جاز أن يحصل عند الأعمى إدراك بقلبه تبعا للمعرفة التى يبعثها الله فى قلب الأعمى ، مع ملاحظة أن الإدراك عند أبى الهذيل هو علم بالاضطرار ، فيكون من عند الله ، ومن هنا يتساوى البصير والأعمى فى حصول الإدراك عندهما، إذ أن الله يخترعه اختراعا .

وقد ذهب أبو على الجبائى إلى رفض أن يكون البصر مفتوحا ومحتملا للادراك ، ولايحصل العلم بالمدرك ، بل عنده « لا بد من وجوده — أى

(١، ٢) المغنى ج ٩ ص ١٧٣ .

(٣) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦٧ .

الإدراك — لأن المحل لايخلو من الشيء إلا إلى ضده إن كان له ضد »[1] ولما لم يكن للإدراك ضد، كان لابد من حصوله بمجرد استيفاء شروطه — التي سنوضحها فيما بعد — وكأن الإدراك يجب حصوله بالضرورة كوجوب المعلول عن علته إذا ارتفعت الموانع، وكان الفاعل موجوداً ومختاراً، وكانت جميع الأسباب حاصلة، والمادة — موضوع الإدراك — قابلة للتأثر .

ولكن ما هو موقف الإنسان من فعل الإدراك ؟ هل يولده من جهته، أم لايقدر عليه ؟ لقد ذهب أبو هاشم إلى أنه يستحيل على الإنسان أن يفعله متولداً، لأنه ـ أعني أبا هاشم ـ لايثبته معنى كما ذكر القاضي .

أما أبو علي وإن اثبته معنى إلا أنه عنده « مما لايصح أن يقدر عليه العبد»[2] ولعل السبب فى عدم قدرة الانسان على توليد الادراك عندهما، راجع إلى أنه لايوجد الفعل ويشار إليه « فيقال إنه سبب له، لصحة وجود فعل يشار إليه مع صحة وجود العلم ولما يحصل»[3] ويبدو أن أبا علي قصد من ذلك أن المدرك فى كونه مدركا لايقع بحسب أحوال من عندنا، لها تأثير فى هذا الإدراك . ولكننا نرى أنه قد أغفل أثر الفاعلية الإنسانية فى عملية الإدراك من حيث حصول عملية الإنتباه والتركيز فإذا مانظرنا إلى أثر هذه الحالة فى حصول الإدراك أمكننا أن نقرر أن للإنسان مدخلا فى المدركات فتكون حاصلة من جهته . إذ أننا نلاحظ فى بعض الحالات أننا إزاءالمدركات قد نكون مجرد قوابل فقط دون فاعلية وتأثير .

ولكن هل تؤثر تلك الحالات القليلة ـ التى لانكون فيها فاعلين

---

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٩٢ .

(٢) المغنى ج ٩ ص ١٧١ .

(٣) نفس المصدر ج ٩ ص ١٩٢ .

للإدراك ـ وعلى كل الأحوال التي نبدى فيها فاعليتنا وإيجابيتنا تجاه المدركات ؟ وكأنه يبدو لنا فى أول الأمر أن انتساب الادراك إلينا من حيث التوليد انتسابا ضئيلا . ونقول من حيث التوليد فقط لأن قول أبى هاشم بأن الشرط فى حصول الشيء متولداً أن يكون معنى ، يخرج الادراك ـ بوصفه ليس معنى عنده ـ من أن يكون فى إمكان القدرة الإنسانية توليده ، وكأن أبا هاشم قد اكتفى بأن ينسبه لفاعلية الإنسان على سبيل المباشرة ، وكأنه من أفعال القلوب مثل الإرادة والكراهية .

ولكننا إذا نظرنا إلى أن مفهوم التوليد هو الوقوع بواسطة أسباب متوسطة بين فعل من جهتنا وبين الفعل المتولد ، فإن هذا التعريف متوفر فى صدور الإدراك عن الإنسان وبحسب أسباب يفعلها أو يمهد لحدوثها. وحدوث الإدراك مترتبا على تلك الأسباب يتضمن ضرورة أنه يحدث متولدا، أما كونه ليس بمعنى فإن هذا مالا نفهمه. ولا نفهم ماترتب عليه من إنكار لإمكان توليده فما المانع اذن من القول بأن الإدراك يصدر متولداً عن الإنسان، وهو لا يختلف عن سائر الأفعال التى تتولد عن أسبابه التى يحدثها ، سواء بالجوارح أو بالقلوب ، فى نطاق قدرته وحيزه ، أو خارجا عن هذا النطاق والحيز !!؟

٣ — أسباب حصول الادراك :

وكما اختلف المتكلمون فى مصدر الإدراك أو فاعله ، هل هو الله ، أم الانسان ، اختلف القائلون بأن فاعله هو الانسان بوصفه مختاراً له ، واختلفوا فى سبب حصول الادراك هل هو فتح العين ومايترتب عليه ، أم هو الارادة إلى الإبصار ؟

فمن المتكلمين من ذكر أن الارادة هى التى توجب فتح العين ، وبالتالى

فإن الارادة ـ بوصفها سبباً للفتح ـ متقدّمة على فتح العين وبالتالى على الإدراك اذ أن الفتح سابق على الإدراك ، وإن كان زمن السبق من الصعب تحديده، فيبدو لنا دائما أن : « الفتح والادراك يكونان معا »[١] .

واذا كان هؤلاء قد جعلوا الفتح والادراك متواقتين ، فإن هناك من قالوا : انه نظراً لأن الفتح هو سبب الادراك ، ولأنه يجب أن يتقدم السبب على مسببه ، فإن الفتح لا يكون مع الادراك بل قبله . وهم يقيسون على ذلك الأمثلة التالية : أن الأحراق لا يحدث الا بعد مماسة النار للشيء ، وأن النهار لا يطلع أو يوجد الا بعد ظهور الشمس أو ذهاب الظلام ، بوصفه علة عدمية.

ولعل مثالا من تهافت الفلاسفة يوضح لنا الأسباب التى تؤدى الى حصول الإدراك : ولقد تخير نا مثال الأعمى لما له من صلة بكلام أبى الهذيل الذى يذهب فيه الى امكان اقدار الله الأعمى على أن يدرك الألوان . وعندالغزالى أن الأعمى الذى على عينيه غشاوة ولم يسمع من الناس يوماً الفرق بين الليل والنهار ، هذا الانسان حينما تنكشف الغشاوة عن عينيه فى النهار ، ويفتح أجفانه ويرى ألوان الأشياء وصفاتها ، حينذاك يظن أن فتح العين هو الفاعل الحقيقى لحصول الادراك عنده ، ويعلم كذلك أنه لما كان بصره سليما ـ وبالتالى مفتوحا ـ وليس ثمة مانع وحجاب بينه وبين الأشياء المرئية له ، لزم عن ذلك أن يبصر ضرورة ، ولا يمكن أن يعقل غير ذلك ، ولكن اذا ما غربت الشمس وجاء الليل ، علم حينذاك أن نور الشمس هو سبب انطباع الألوان فى بصره .

ولكن يجب أن ننبه إلى أن مقصد الغزالى من هذا المثال يختلف عن

(١) المقالات حـ ٢ص ٦٥ .

مقصدنا ، فنحن نقصد بيان تعدد الأسباب المساعدة ، أو العلل المعدة الجزئية التى تجتمع فى حدوث عملية الإدراك . أما مقصد الغزالى فكان انكار فاعلية الأشياء والانتهاء والوصول من ذلك إلى أن الفاعل الحقيقى والوحيد هو الله سبحانه ، فهو إنما إراد أن ينكر طبائع الأشياء وفاعليتها الذاتية خوفا من أن تكون الأجسام مستقلة فى فاعليتها وتأثيرها عن السياق العام للوجود الكلى ، وبالتالى تنفصل عن نطاق القدرة الشاملة ، وذلك من حيث المبدأ ناتج عن الفكرة الأساسية عند الغزالى وهى رد الحوادث إلى فعل الله* وحده وسلب الفاعلية عن سائر المخلوقات .

والإدراك - بوصفه فعلا - لايعنينا منه فى بحثنا هذا الا الجانب السببى فقط ، من ناحية تولد الإدراك أو حصوله ، هل يتولد عن الإنسان أم عن فاعل آخر كما رأينا ؟ . أما فيما عدا هذا الجانب السببى - كالقول بأن البصر لايبصر الشىء الا بأن يطفر إلى المدرك فيداخله ، أو « أن الإنسان لايدرك المحسوس بحاسة الا بالمداخلة والإتصال والمجاورة » [1] وهو مايقوله النظام ، فإن مثل تلك الأقوال تدخل فى كيفية حصول المدرك والادراك وهذا لاحاجة لنا به فى بحثنا هذا .

ولقد ذهب القاضى عبد الجبار إلى رفض مسألة تولد الإدراك من مجرد حضور المدرك ، وهذا ماذهبت إليه معتزلة بغداد ، فهم يعدون الإدراك معنى يتولد من حضور المدرك ، وفتح الجفن وزوال الموانع ، واعتراض القاضى يتلخص فى قوله بأنه قد يحدث كل ذلك ولكن يكون المدرك غيرمرئى كأجسام

(*) راجع تهافت الفلاسفة ص ٢٧٩/٢٨٥ ، وتهافت التهافت ص ٥٣٨ وما بعدها ، وقارن كذلك رسائل ابن سبعين ص ١٢٨/١٢٩ ، ص ٢٦٠ فيما يختص بأسماء الآنية المحيطة والمحاطة .

(١) مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٦٦ .

الملائكة أو يكون المدرك غير حاضر العقل أو ضعيف البصر ، وفي هذه الحالة مع أنه قد ثبتت حقيقة حضور المدرك فإنه ليس على استعداد تام لتقبل عملية الإدراك وترجمتها ، فكأن البغداديين قد أوجبوا تولد العلم والإدراك من حضور المدرك وزوال الموانع ، ولكن مسألة الوجوب هذه بما تنطوى عليه من ضرورة ولزوم هي التي يرفضها القاضي ، لأنه ليس في كل الحالات التي يحدث فيها الحضور للمدرك وزوال الموانع ... الخ ، يتولد الادراك ضرورة ، وحصوله في بعض الحالات ليس قاعدة تطرد في كل الحالات ، أو أنها وجوب بين علة ومعلول « لأنه ليس هناك مايوجب ، وليس يمكن أن يجعل الكل سببا لأنه يقتضى وقوع المسبب الواحد عن أسباب كثيرة »[1]

ونحن لانميل إلى موافقة القاضي فيما ذهب إليه في العبارة الأخيرة من النص السابق من أنه لايمكن أن يصدر عن الأسباب الكثيرة مسبب واحد مستندا إلى عدم جواز تزاحم العلل على المعلول الواحد ، أوعدم اجتماع قدرتين على مقدور واحد ـ ذلك لأننا نجد أن كل سبب من هذه الأسباب الكثيرة ليس إلا مجرد عامل مساعد لباقى الأسباب لإيجاد المسبب ، فكل عامل من عوامل الادراك يعد علةجزئية، أوجزء علة، إذا ماتجمعت مع الباقيات واكتملت ولدت لنا المسبب أو المعلول ، وهو هنا الادراك . ذلك لأن عملية الادراك لايمكن تجزئتها ، بمعنى أنه لوفرضنا أن أسباب الادراك خمسة مثلا ، لما صح أن نفترض أن عاملين أو ثلاثة يمكن أن تقوم بنصف عملية الادراك ، لأن من يقول هذا كمن يجد أن عشرة رجال ترفع كتلة قدرها عشرة أطنان ، ثم يجزئ العملية من تجزئة الفاعل ويطلب أن يرفع رجل واحد طنا فقط من هذه الصخرة ، متغافلا في مثل هذه الحالة عن أن هؤلاء الرجال منهم القوى

---

(١) المحيط بالتكليف حـ ١ ص ٤٠٩ ط . بيروت .

ومهم [illegible] ... ل ، ولكن ليس من الضرورى أن يقوم كل منهم [illegible] برفع ما [illegible] من الكتلة وحده لأن « إمكان تجزئة موضوع العملية لا ينسحب على تجزئة العملية ذاتها »(١) .

وكذلك الحال بالنسبة للادراك ، فلا يمكن أن نتغافل عن أن عوامل إحداث الإدراك كلها عوامل جزئية مساعدة تجتمع لتامية توليد الإدراك وكماله فلا يمكن على ذلك تجزئتها وتجزئة الإدراك بوصفه عملية ، بأن ننظر إلى سببين — أو ثلاثة — على أنهما يمكن بهما توليد قسم من الإدراك ، بالقدر الذى يتناسب مع تلك الأجزاء من الأسباب .

والقاضى على ذلك حينما أحال صدور مسبب عن عدة أسباب فهو ليس محقا فى ذلك ، وإنما العكس هو الصحيح فى عدم الجواز إذ أن فى مجال الإنسان والطبيعة لا نجد علة واحدة أو سببا واحداً تتولد عنه عدة مسببات أو معلولات بشرط أن تكون غير متجانسة ، أى من تلك المسببات التى لا يمكن أن يحدث كل منهما الا بسبب مختلف ومتنوع عن غيره ، لأنه قد يمكن أن توجد مسببات متجانسة لعلة واحدة ، وإن كانت هذه المسببات هى كذلك فى ذاتها ، فإن منها — بالنسبة إلى غيره من المسببات — ما يعد سببا لما يلحقه ومسببا لما يسبقه .

ولنضرب مثالا يوضح تلك السلسلة من الأسباب والمسببات التى ترجع كلها إلى علة واحدة ، فلنفرض أن إنسانا قذف بحجر فى زجاج نافذة فكسره ثم دخل الحجر وأصاب رجلا فوقع مغشيا عليه ، ولنفرض كذلك أن هذا الرجل كان يحمل معه مواد متفجرة وبسقوطه سقطت منه وتفجرت ، وترتب على

(١) عبد الرحمن بدوى « ارسطو » ص ١٥٢/١٥٣ .

هذا التفجير حوداث أخرى ، وبالنظر إلى هذه السلسلة من الأحداث التى يتولد بعضها عن البعض الآخر نجد أن منها ماهو سبب ومنها ماهو مسبب كذلك ، فحادثة مامن تلك الأحداث هى نتيجة ـ أو مسبب ـ لما سبقها من حوادث أولى ، وهى سبب أو مقدم لما يلحقها من حوادث أخرى ، والجميع من أسباب ومسببات ترجع فى نهاية الأمر إلى سبب واحد تسند إليه كل الحوادث وهو الشخص الذى ألقى بالحجر . وذلك لأننا لو افترضنا انتفاء القاء الحجر لانتفت بالتالى سائر الأحداث الأخرى المترتبة عليه « وطالما كانت هناك رابطة وعلاقة بين القاء الحجر وسائر الأحداث نتج عن ذلك أن هذه هى العلة التى تتوقف عليها باقى الحوداث كل التوقف .

ولقد رأى القاضى أن الإدراك يعد فعلا لله وليس فعلامتولدا من أفعالنا بحسبان أن هناك عوامل أخرى للإدراك غير زوال الموانع وحضور المدرك . الخ من الاسباب والعوامل التى قال بها البغداديون وأن هذه العوامل تخرج عن قدرتنا وطاقتنا ، ولذلك كان هناك شبه إجماع من المعتزلة ـ كما رأينا ـ على أن الإدراك فعل صادر عن الله تعالى . والقاضى يذكر فى ذلك قوله : «وعندنا أن الادراك ليس بمعنى وإن كان لوثبت معنى لم يصح كونه متولدا بل يجب أن يكون من فعله تعالى [1] » وهو يعقب على ذلك بقوله أننا لو أرجعنا سبب الادراك إلى المدرك لما كان ضروريا أن يراه الإنسان ، كأجسام الملائكة ، وكذلك فإنه لوحضر الرائى أمام المرئى وكان الرائى ضعيف البصر أو مغمضاً عينيه أو كان هناك حائل بينهما ... الخ لما حصل الإدراك . ويبدو أن المقصود هنا هو الإدراك الحسى دون العقلى .

وتتبدى لنا النزعة الاشعرية المتبقية عند القاضى فى إحالته أن تكون كل هذه العوامل سبباً للإدراك ، إذ يعتبرها مجموعة أسباب ولايصح عنده أن

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٠٩ ط . بيروت .

تجتمع على مسبب واحد [١] مع أنه قال بإمكان ذلك فى مسائل كثيرة بأن تتعاقب الاسباب على سبيل البدل أن يكون كل سبب منها بمثابة سبب جزئى يحتاج إلى باقى الاسباب للاجتماع على سبب واحد .

والقاضى يمنع من إمكان توليد ـ أو إحداث ـ الإدراك فى الغير ، فهو يقول « وبعد فإن أحدنا يحضر غيره ، ولا يصح أن يفعل فى غيره الا باعتماد ولاحظ له فى توليد الإدراك والعلم فى غيره ، ويبين صحة ذلك أن ماهذا سبيله لابد من اشتراط المماسة فيه ، وهى مفقودة ههنا ، فيجب إذن أن تجعل هذه الأمور طريقا للادراك وهو طريق العلم » [٢] فكان القاضى ينفى إمكان إحداث الادراك أو العلم فى الغير على أساس أن كل مانفعله فى غيرنا يكون بمماسة ، وهذه لامدخل لها فى إحداث العلوم والإدراكات ، وهو يكتفى بأن يعتبر الإدراك طريقا ووسيلة لحصول العلوم عندنا ، ولعله يقصد بذلك الادراك العقلى أو النظر سنرى فى الفصل التالى أنه سبب لتوليد العلوم عندنا .

٤ ـ محل الادراك :

وقد بحث المتكلمون فى موضوع مهم هو « محل » الادراك ، أعنى تحديد ما إذا كان الادراك يحدث فى عضو الحاسة نفسه ، أم فى الاوتار العضلية أم فى مراكز الدماغ . أم فى القلب بوصفه لطيفة روحية تشتمل على الفكر والارادة . وهذا الذى ذهب إليه المتكلمون يشبه إلى حد كبير ما يهتم به علم النفس الحديث [٣] .

فمن المتكلمين من ذكر أن محل الادراك هو القلب بمعنى أنه عند حدوث

(٢،١) المحيط ج ١ ص ٤٠٩ ط . بيروت .

(٣) قارن . احمد عزت راجح : « أصول علم النفس» ص ٢٣٧ الطبعة الخامسة القاهرة

الإدراك يحدث عند المدرك علم بالمدرك ، وهكذا فلا يكون للبصر نصيب في عملية الإدراك الحسي ، إلا في « انتصاب العين حيال المدرك إذا قابله بها إنسان أو العكس إذا قابلها »[1] ، بمعنى أن العين إذا قابلت شيئا أدركته ، وكذلك الشيء إذا وقع أمام عين — أعنى أمام حدقتها وفي مواجهتها أدرك الشيء .

وهناك من جعل محل الإدراك هو العين دون القلب ، بحسبان أن القلب هو محل المدركات العقلية أما العين فهي محل للمدركات الحسية ، فعندهم أن « الإدراك يكون في بعض الحدقه ، وهي جنسه ، والعلم في القلب دون غيره »[2] . وكأن الرؤية عند هؤلاء تكون في الحدقة ، وهذا إغفال لما هو معروف من أن ثمة أعصاب حسية تنقل الأشعة الواقعة على العين من الجسم المرئي ، إلى مراكز الدماغ ، وتقوم هذه المراكز بترجمتها وإعطائها إلى العقل الذي يحكم بنوع المنبه ، وكل هـــذه العملية تتم في آنات صغيرة جداً .

(٢،١) مقالات الإسلاميين جـ ٢ صـ ٦٧ .

الفصل الثانى

توليد العلوم والمعارف

عندما نتأمل عملية التفكير وهو ما يسمى « النظر » نلاحظ أنه ـ أعنى النظر العقلى ـ يصدر عن الإنسان بحسب قدرته وإرادته ، فهو فعل الإنسان حقيقة ، ويستدل المعتزلة على ذلك بأنه تجوز فيه القلة والكثرة ، وأن الإنسان يحاسب عليه ، فيثاب ويعاقب ، كما أن منه النظر الصحيح ، فهو يخضع للتقبيح والتحسين ، وهو يعتبر عندهم أول الواجبات العقلية[1] .

وقد غلا بعض المعتزلة فاعتبروه حسناً دائماً . وإذا كان النظر يعد فعلا يصدر عن الإنسان ، أمكن أن يكون سبباً يتولد عنه فعل آخر يترتب عليه فيكون مسببا ، ويكون هذا المتولد من فعل الإنسان أيضاً .

والنظر فى توليده لا يولد إلا جنساً ملائما وهو العلم، ما دامت كل الشروط مستوفاه كأن يكون النظر من عاقل وعالم بوجه الإستنتاج من الأدلة وأن تكون الأدلة صحيحة واضحة للناظر . وإذا كان النظر يولد علماً ، فهو ليس دائماً ، إذ قد يوجد نظر فاسد فلا يولد علما ، بل يولد ظناً أو جهلا أو شكاً ، وقد لا يولد شيئاً البتة، حين تكون الأدلة عقيمة أو يكون النظر ليس من عالم عاقل . ولذلك فنحن نقول أن من شرط التوليد توافر سائر الشروط التى أشرنا

---

(١) فخر الدين الرازى : شرح الطوسى على « محصل أفكار المتقدمين » الخانجى ص ٢٨ تذييل ، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ

إليها . كما أن ليس كل علم فهو متولد عن نظر إذ قد يحصل العلم من طريق الإلهام أو الوحى ، وهذا مؤكد ومحقق عقلا ونقلا[(١)] .

وقد ذهب الجاحظ ـ بحسب مذهبه العام فى الطبائع ـ إلى أن العباد لما كانوا لا يفعلون إلا الإرادة ، وأن ما عداها من أفعال الإنسان يصدر بطبعه ولا مدخل للاختيار فيه ، فإن العلم عنده ليس فعلا للعبد ، لا متولداً ولا مباشراً ، وإنما هو واقع بحسب الطبع ، وبمقتضى الحتمية والضرورة الطبيعية للأشياء . ولكننا يمكن أن نتساءل : ما المانع من أن يكون النظر مولداً للعلم عند الجاحظ أيضاً ؟ على أساس أن النظر هو الآخر يعد ارادة للعبد وبالتالى فعلا له ، فيكون العلم فعلا متولداً عن العبد عن طريق النظر الذى هو فعل له بإرادته . لأن الإرادة — كما ذكرنا — لا تتمثل مجردة عن مرادات لها ، بل هى تتمثل فى أفعال تسمى موضوعات الإراده وشغلها الشاغل ، والنظر — وهو إرادة العلم أو المعرفة — لا يمكن أن يحدث فى الإنسان جبراً أو اضطراراً أو بالطبع ، بل يكون نظره بإرادته واختياره . وعلى ذلك فنحن نرى أنه يمكن أن نستنتج من الأساس العام لمذهب الجاحظ ـ وهو أن الإرادة وحدها هى فعل العبد ـ أن يكون العلم فعلا للإنسان ويتم بنظره وعنه يتولد بناء على « أن المريد لا بد من أن يكون قاصداً أو مختاراً للفعل فى الحال وتكون إرادته جهة للفعل ، ولا تكون كذلك إلا وهى من فعله[(٢)] » .

كما يمكن أن نستنتج من قول المعتزلة بأن النظر أول الواجبات العقلية ، أن

---

(١) الغزالى : مجموعة القصور العوالى ـ « الرسالة اللدنية » صـ ١١٢ طبع محمد مصطفى أبو العلاء .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق د . ابراهيم مدكور جـ ١٢ صـ ٦ وزارة الثقافة . القاهرة سنة ١٩٦٢ .

الإنسان هو فاعله ومصدره ، ومصدر لكل ما ترتب على النظر من أفعال ، وأهمها العلم بوصفه موضوعنا الآن .

ولا بد من الإشارة إلى أن العلم والمعرفة يطلقان بمعنى واحد عند الإسلاميين ، وكلاهما وليد النظر ، وهذا يدعونا إلى تأكيد وجهة نظرنا من أن هذا البحث هو بحث فى نظرية المعرفة بالمعنى الفلسفى لها . والعلم عبارة عن تحقق وتبين ويسمى فهما وفطنة وتفقها ، وهو ما تسكن إليه نفس العالم ، فليس علما ولا معرفة مالا يطمئن إليه المرء ويعتقده عن يقين . والقاضى شأنه شأن الجبائيين ـ يضيق من دائرة العلم حتى أنه ليقصرها على الاعتقاد .

١ — القسمة الثنائية للنظر :

والنظر ينقسم إلى نوعين بحسب توليده للعلم أو عدم توليده له :

(ا) النظر المولد وهو النظر الصحيح .

(ب) النظر غير المولد وهو النظر الفاسد، وأساس صحة النظر ـ كما ذهب أبو هاشم ـ يكمن فى كونه مولداً للعلم . والنظر الذى لا يصلح للتوليد — أى النظر الفاسد — وهو النظر فى أمور الدنيا ، وفيما ليس بدليل[1] .

وكما أشرنا إلى أن المتولدات لا تختلف فى كونها متولدة بحسب الفاعلين ، فكذلك نذكر أن توليد النظر الصحيح للعلم لا يختلف بحسب الناظرين إذا كان حالهم فى النظر سواء ، وكانت الأدلة متساوية فى الإعتقاد لدى الجميع ، وكانت طريقة النظر واحدة عندهم « لأن النظر ، فى توليده المعرفة ، لا يختص بأن يولد فى واحد دون الآخر ، إذا وقع من الكل على حد واحد ، ونعلم

---

(١) الملاحمى : « الفائق فى أصول الدين » مخطوط ص ١٢٩ .

أن حال غيرنا فى سكون نفسه إلى ما قد نظر ، كحالنا فى أنه إن نظر علم كما علمناه ، ونعلم أنه متمكن من النظر كالواحد منا[1] » .

على أن القاضى ينبه إلى توليد النظر للعلم — ما دام نظراً صحيحاً — لا يتوقف على كون الناظر قاصداً أو هازلا أو جاداً فى نظره ، وذلك لأن حالات هؤلاء الفاعلين « قد تلتبس فى بعض الأحوال ، ولا يمنع ذلك من صحة معرفتها فى سائر الأحوال »[2] ، وكأنه لا دخل للقصد والإختيار الانسانى فى توليد النظر للعلم ، بل إنه بمجرد النظر ، والنظر الصحيح ، يحدث العلم متولداً ضرورة ، ولا يمكن الإنفكاك عن توليد العلم أو منع النظر من التوليد ، فمثلا بمجرد اطلاعنا على مشكلة من المشاكل ، يتولد لدينا علم بها عقيب النظر مباشرة ، بل يتولد هذا العلم بمجرد النظر ، ويتكاثر ويزيد ويتم بتكاثر النظر وزيادته ، وانتهائه ، وكذلك يقل بقلته .

أما القاصد إلى النظر والهازل والجاد فإن حال كل منهم واقع باختياره لا من ملجىء له ، وكذلك نظراً لا كمال عقل كل منهم وصلاحيته للنظر ، ونظراً لتوافر موضوع النظر الذى سينظر فيه كل منهم ، فلقد تساووا جميعاً من حيث توافر شروط صلاحية النظر ، وقبول العلم للتوليد ، فلا يكون لأحوالهم المصاحبة للنظر تأثير فى حصول العلم عن النظر . لأن المعيار الأساسى هو العقل — الذى اتفقوا فيه جميعاً مع اختلاف أحوالهم — لذلك كان العاقل مكلفاً بالنظر . والتكليف يعنى أن الإنسان الذى تتوافر فيه شروط النظر وينظر يكون مسئولا عن تركه لما كلف به باختياره وإرادته ، ثم يكون مسئولا عن فعل يجب أن يصدر عنه ، لذلك كان من النظر ما هو حسن

(١ ، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد ﺣ ٢ . ص ٧٣ .

وصواب قبل أن يتولد منه العلم ، ومنه كذلك ما هو قبيح وخطأ وهو الذى لا يولد علما .

وإذا كان المعتزلة قد قالوا بتوليد النظر الصحيح للعلم ، فإن الأشعرى قد قال بأن العلم يحصل بحسب اجراء الله للعادة وأنه فعل لله(١) ، ورأى بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل الفارابى وابن سينا أنه يحصل بالاستعداد والفيض من واهب الصور ، أما الجوينى والباقلانى فقالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب ولا يكون النظر علة أو مولداً .

أما الرازى(٢) فقد رأى أن العلم يحصل « بالوجوب » لا على سبيل « التوليد » ، إذ أنه وافق الأشاعرة فى قولهم أن العلم هو فعل الله تعالى ، ووافق المعتزلة فى أنه واجب الوقوع بعد النظر ، وخالف الأشاعرة فى قولهم ليس بممتنع أن لا يخلقه الله مع وجود النظر ، وخالف المعتزلة فى أنه فعل الناظر .

والدليل على وجوب العلم عند الرازى هو قوله : « أن كل من علم أن العالم متغير ، وكل متغير ممكن ، فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن(٣) » وهذا الرأى للرازى يوضح أن الاستدلال من الأقيسة المنطقية يعد استدلالا ضرورياً ويكفى فيه حضور المقدمتين فى ذهن الإنسان لكى يستنتج . فالنتيجة ـ بحسب الرازى ـ تقع من المقدمات ضرورة ولا مدخل للانسان فى ذلك الاستنتاج .

وإذا كان قد قيل أن الرازى أخذ رأيه فى الوجوب عن الباقلانى

---

(١) الرازى : « محصل أفكار المتقدمين » ص ٢٨ .
(٢) الرازى : « محصل أفكار المتقدمين » ص ٢٩ تذييل .
(٣) الرازى : « محصل أفكار المتقدمين » ص ٢٨ وما بعدها .

والجوينى فهذا القول يعد صحيحاً لأنهما قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب ، ولا يكون النظر علة ضرورية دائمة ، ولا يكون مولداً .

وتلك الآراء تشبه إلى حد بعيد رأى العقليين القائلين بنظرية المعرفة اليقينية ، واعتبار المبادىء العقلية المشار إليها كلية ضرورية ، على اعتبار أن العقل واحد فى الناس جميعا .. فالحقائق البديهية فى كل صورها ثابتة لاتتغير بحسب الزمان أو المكان ، ودليل العقليين على صحة دعاويهم أن هذه المبادىء عامة فى الناس جميعاً ، وأن العقل يدركها بمجرد تفتحه من غير حاجة إلى التجربة(١) . وواضح عند العقليين ضرورية المعارف وأنها واجبة بحكم العقل كوجوب العلة لمعلولها .

وهذا الرأى يقترب إلى حد بعيد من آراء المتكلمين الذين ذهبوا إلى أن النظر يوجب العلم ، وذلك لأن العلم عندهم ضرورى وهو يحصل من عندالله. أما المعتزلة فى قولهم بالتولد بين النظر والعلم فإنما جعلوا لذلك شروطا يتوقف عليها العلم . وهذا يدل على أن المعارف تحصل بالتجربة أى بعدية وليست أولية، وإن كانوا لم ينكروا البديهيات وكأن مذهب المعتزلة عقلى لقولهم بأثر النظر العقلى فى حصول المعارف وحسى لحاجة النظر إلى الجوارح فى إدراك المعارف .

٢ — صحة النظر : —

صحة الشىء — كما هو معلوم — هى أن يكون صادقاً مع ذاته ، مستقيما مع ما يؤدى إليه من نتائج ، وتعرف صحة النظر — أعنى النظر العقلى المولد للعلم — عند أبى على الجبائى على وجهين : « سلامته ، وسلامة ما يؤدى إليه من

---

(١) اسس الفلسفة ص ٢٦٨/ ٢٦٩ .

الانتقاض »[1] فالنظر العقلي يكون سليما وصحيحاً من حيث أنه يصلح لتوليد علم ومعرفة ، بحيث أننا لا ننظر فى علوم الطب لـكى نعرف الهندسة أو القانون، بل يجب أن يـكون النظر فى نفس الموضوع المراد العلم به ، وفى أدلة ذلك الموضوع المقصود بالذات ، وبالتالى أن يتولد عن هذا النظر فى ذهن الناظر علما هو نفسه العلم المتضمن فى الأدلة الموجودة فى موضوع النظر .

أما أبو هاشم فإن العلامة الوحيدة على كون النظر صحيحاً فى رأيه هى أن يولد علماً ومعرفة عند الناظر ، وهذه العلامة عند أبى هاشم تتمثل فى « أن سكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده ، ومفارقته للجاهل والشاك والظان تقتضى صحة نظره »[2] وكأن صحة النظر لا تـكون فى ذاتها بل بالنسبة إلى اطمئنان الناظر إلى أن ما تولد عن نظره يعد علما صحيحاً ، وهو بذلك يختلف عن حال الشاك والجاهل والظان فى أن المعرفة التى لديهم ليست يقينية وليست صادقة إذ لا تطمئن أنفسهم وعقولهم إليها، فيكون نظرهم نظراً فاسداً، ولـكن الفرق بين أحوال كل من العالم والجاهل والمتشكك فى أن العالم ينظر فى بادىء الأمر ولديه اعتقاد سابق بصحة ما ينظر فيه ، أما الجاهل فليس عنده أى اعتقاد أو معرفة أولية بموضوع الدليل ، والمتشكك يغلب عنده الظن والشك على الاعتقاد فلا تطمئن نفسه إلى ما ينظر فيه ، وهذه تفرقة طريفة بين تلك الأحوال التى تصاحب النظر والتى تؤثر فى العلم الحاصل عن كل منها .

واستطاع المعتزلة أن يقولوا بتوليد النظر للعلم ليـكون هناك فرق بين الناظرين تبعاً للفرق فى أحوالهم السابقة على النظر أو المقارنة له ؛ لذلك كان

(١) المغنى جـ ١٢ صـ ٧٥ .
(٢) نفس المصدر صـ ٦٩.

أبو هاشم، بل وسائر المعتزلة، ولذا يقول: «لا بد أن يصدر العلم عن الناظر متولداً كما لا يتساوى الناظر مع المقلد أو العالم مع الجاهل»[١].

وإذا كانت التفرقة بين المعارف الحاصلة تبعاً للتفرقة بين أحوال الناظرين من ظن وجهل وشك واعتقاد وتقليد .. الخ - قد سبقت المعتزلة المحدثين فى ذلك الرأى، فإننا نجدهم انفردوا عن المحدثين كذلك بالقول بفكرة التوليد فى مجال المعارف والعلوم. بما إن التجريبيين أرجعوا المعارف إلى التجربة أو الحواس، ولكنهم لم ينتبهوا إلى دور الانسان (الناظر) فى حصول هذه المعارف. فالتجريبيون يردون المعرفة إلى التجربة كعملية خارجية، أما المعتزلة فهم يرجعوها إلى الإنسان الناظر أو صاحب التجربة[٢]، وفى هذا تأكيد لدور الإنسان فيما يدور حوله من أشياء ومدركات.

هذا وقد ذهب القاضى إلى رأى مخالف لما ذهب إليه أبو على الجبائى، فالقاضى يقول أن «سلامة النظر من الإنتقاض لا تقتضى صحته؛ وإن كان حصول الانتقاض فيه يدل على فساده»[٣] وهذا يعد تنبها من القاضى إلى قيمة التجربة فى الحكم على صحة وصدق المعرفة، ذلك أن النظر إذا ولد علماً ما وكان هذا صحيحا حين توليده فإنه لا يعد صادقا أبداً إلا إذا تأكدنا من هذا الصدق من الرجوع للواقع أو من مقارنته بعلم آخر يكشف لنا عن صحته أو فساده، فإذا حصل تناقض بين ما علمناه وما قارناه به دل ذلك على فساد النظر العقلى، وإذا لم يحصل هذا الانتقاض — التناقض — دل على أن النظر صحيح بالنسبة لما ولده، ولا يعتد ذلك إلى جميع العلوم والأدلة.

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٣.

(٢) قارن أسس الفلسفة ص ٢٧٣/٢٧٦.

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٧٥.

٣ — كيفية توليد النظر للعلم .

إذا كنا قد عرضنا — بإيجاز — لشروط توليد النظر للعلم ، وأشرنا إلى قسمة النظر الثنائية ، وإلى مدى صحة النظر المؤدى إلى العلم . فعلينا الآن أن ننظر فى كيفية توليد النظر للعلم ، كيما يتولد عندنا علم صحيح بهذه المشكلة — نعنى مشكلة تولد العلم عن النظر .

يذكر القاضى عبد الجبار أنه بمجرد « النظر فى الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة ، إذا لم يكن هناك منع ، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه لأنه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول »[1] وفى هذه العبارة تتبدى لنا بعض النتائج وهى : أنه بمجرد النظر فى موضوع أو مشكلة يحدث عند الناظر اعتقاد — وهو معرفته وعلمه — بهذا الموضوع أو تلك المشكلة ، بشرط أن لا يكون ثمة مانع سواء كان فى الناظر — كأن يكون غير كامل العقل أو الحواس — أو كان المانع فى الموضوع المنظور فيه نفسه — كأن يكون من الأشياء المتناقضة التى لا تفهم البتة ، ولا يكون لها معنى ، فتكون مستعصية على الفهم ، وبعيدة عن درك العقول لها . والنتيجة الأخرى أن يكون المدلول بحسب الدليل ، وهو ما نقول عنه أن نخرج بمعرفة متصلة بالموضوع الذى نظرناه ، وليست بعيدة عنه ، فلا نفهم التوحيد من النظر فى الجغرافيا مثلا بل تكون هناك مناسبة وملاءمة بين الموضوع المراد علمه والموضوع الذى ننظر فيه . ويمكن أن نلخص تلك النتائج — أو الشروط — التى على أساسها نسب العلم متولدا عن النظر ، فيما يأتى :

١ — صلاحية الناظر وقدرته على النظر وذلك بتمام عقله وحواسه .

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٢ ص ٧٧ .

٢ ـ صلاحية الموضوع الذى سينظر فيه الناظر وأن يكون قريباً وقابلا للفهم .

٣ ـ عدم وجود موانع فى كل من العاملين الأول والثانى ، أى لا ينغلق العقل ، ولا يكون الموضوع مما يستعصى على الفهم ويبعد عن إدراك العقول له.

٤ ـ أن يتقارب الدليل ـ وهو موضوع النظر ـ مع ما تولد عنه ـ وهو المدلول ، أعنى أن يطمئن الناظر إلى أن ما تولد عن نظره مطابق للموضوع الذى نظر فيه .

فإذا اكتملت تلك الشروط أمكننا أن ننسب العلم متولدا عن النظر ، وأن ننسب كليهما إلى فعل العبد وتأثيره ، لأن حال هذا التوليد كسائر المتولدات فى كونها أفعالا للعباد واقعة بتصرفاتهم بحسب قصودهم ودواعيهم .

ويجب أن نشير إلى أن أبا على الجبائى لا يميل إلى جعل النظر يحدث من الإنسان بدون داع أو منبه ، بل يرى أنه « لا بد من أن ينبهه على باب باب منه »[1]. فعند الجبائى يكون الخاطر أو الداعى هو المنبه له إلى النظر فى هذا الدليل دون ذاك كى ينتج عن نظره العلم الذى يبغى معرفته ، بل إن الداعى ينبه الناظر كذلك إلى طريقة النظر التى بها يصل إلى مراده وهو العلم .

أما أبو هاشم فإنه — تبعاً لتقديسه للعقل ، والسمو بكماله فوق كل الدواعى والخواطر — يرى أن المكلف « قد يستغنى بكمال عقله ومعرفته بالعادات عن ذلك — أى تنبيه الخاطر أو الداعى — من حيث علم أن طريق المعرفة بالفاعل فعله إذا لم يدركه ، وأنه لا يجوز أن يتوصل إلى معرفة النحو بالنظر فى الطب »[2] أما القاضى فإنه إلى جانب ميله إلى قول أبى على

(١ و ٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٣٦٦ . وقارن ص ٣٩٠ وما بعدها .

فإنه أيضا لم يعارض أبا هاشم إلا فيما يقوله القاضى من أنه قد يكون من «الادلة ما يغمض ولا تتجلى مفارقته لغيره، حتى أن العالم المتمرن(*) ربما يشتبه عليه بعض الادلة ببعض »[1] لذلك فهو لا ينكر قوة العقل فى الوصول إلى النظر والمعرفة الصحيحة، ولكن هذا العقل - عنده - فى بعض الأحوال يحتاج إلى وجود الخاطر والداعى الذى يتبين الأدلة وينبه إلى كل منها ، فهو لم يكتف بالخاطر والدواعى فقط كما ذهب أبو على ، ولم يكتف بالعقل فقط كما ذهب ابو هاشم بل رأى حاجة الفعل إليهما معا ، إلى العقل بوصفه أداة النظر ، وإلى الخاطر بوصفه المخصص لدليل دون آخر إلى جانب الداعى ،وعلى أساس توافر هذه العوامل ينتسب النظر للإنسان فعلا وسببا فى حدوث ما يتولد عنه من علم أو معرفة .

والقاضى يرد على من يعترض بحصول الاعتقاد فى المدرك عند إدراك الشىء المدرك ، بأن ذلك لا يطلق عليه تولدا ، ويقيس ذلك على مسألة النظر فى توليده للعلم ، نقول يرد القاضى بأن الإدراك لا يتولد عنه العلم وذلك على أساس أنه قد جعل شرط التوليد أن يكون بين معنيين حادثين ، وأن الإدراك — كما أشرنا فى مبحثه السابق — ليس معنى اصلا ، فلذلك لا يصح أن يولد علما . وذلك يتمثل فى قوله « فإن الادراك لو ثبت معنى ، لم يجب فيه ماذكرناه — وهو أنه يولد علما . وذلك يتمثل فى قوله « فإن الادراك لو ثبت معنى ، ولم يجب فيه ما ذكرناه - وهو أنه يولد العلم — لأن العلم لا يقع عنده على طريقة واحدة ، مع ارتفاع الموانع »[2] . وكذلك فإن ثمه فرقا بين

---

(١) نفس المصدر والصفحة ، كتبت هذه الكلمة فى المطبوع (المتزن) والمعنى يستقيم بما أثبتناه .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٧٧

الإدراك الذي يحدث عن النظر بالعين ، وبين العلم الذي يحدث عن النظر بالعقل أو القلب مثلا ، أي بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي ، فالنظر بالعين عبارة عن « حركات تقع على وجه ، فلو وجدت القلم لوجدته في محالها ، لأن الإختصاص لها ببعض المحال دون بعض »[١] فاذا كانت هذه هي طريقة إدراك العين للبصريات ، فإن الفكر أو النظر العقلي ليس كذلك ، اذ أنه لامانع من أن يولد العلم إذا استوفيت شروط التوليد التي ذكرناها .

والمعترض على توليد العلم عن النظر يضرب أمثلة على ذلك منها الطفل الذي يدرك مالا يعلمه ، وأيضا ففي بعض الحالات قد يدرك الإنسان العاقل مالا يعلمه لحصول لبس ، وإن كان القلب محتملا للعلم ، والموانع زائلة . ذلك لأن اللبس لا يصح أن يكون مانعا من وجود العلم بالمدرك .

وشرط توليد النظر للعلم — كما ذكرنا — أن يكون الناظر عالما بالدلالة على الوجه الذي تدل منه . وعلى ذلك فإن الطفل إذا نظر في دليل مالا يتولد عنده علم بالمدلول لأن الطفل فاقد للشرط الاساسي في التوليد وهو العلم بالدلالة على الوجه الذي تدل منه . وعلى ذلك فإن الطفل فاقد للشرط الاساسي في التوليد وهو العلم بالدلالة على الوجه الذي تدل منه وبذلك لايمتنع على العاقل أن ينظر ومع ذلك لايحصل عنده علم بالدلالة لوجود شبهة وهي بمثابة مانع يؤثر في الدليل « ومخرجة له من أن يكون عالما به على الوجه الذي يدل »[٢] هذا إذا كانت الشبهة الحاصلة عند العالم قادحة في الدليل ، أما إذا كانت غير قادحة في الدليل ، فبحسب عدم تأثيرها في كون السبب — أو الدليل — حادثا على الوجه الذي يولد منه ، كما أن المحل — وهو

---

(١) المغني في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩١ .
(٢) المغني في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٨٠ .

قلب أو عقل الناظر — محتمل للعلم ، وبذلك تكون الشروط تامة والموانع مرتفعة فيتولد العلم عن النظر مع وجود الشبهة الغير القادحة .

أما أن تؤثر الشبهة فى منع النظر من التوليد للعلم ، إذا تقدمت النظر بناء على أنه من « المتعالم من حال العقلاء أنهم إذا سبقوا إلى اعتقاد الخطأ للشبهة، ثم نظروا فى الدليل والشبهة قائمة ، أنه لا يولد»[1] فإن هذا مما يرفضه القاضى لأن النظر إذا ورد على الشبهة المتقدمة فإنه يولد العلم ، ويزول الاعتقاد الذى اقتضته الشبهة. ومثال ذلك ما إذا وردت شبهة على إنسان عاقل ، فاعتقد أن سائر الحوادث والأفعال تقع طباعا، ثم نظر فعلم أن علة حاجة الكتابة إلى كاتب هو حدوثها فقط ، فإن مثل هذا الشخص يحصل عنده علم بحاجة كل محدث قادر . وبحصول ذلك العلم لديه، يكون الاعتقاد المتقدم — وهو اعتقاد خاطىء بوصفه شبهة — قد زال عن عقله .

ويفرق القاضى بين العلم والظن والاعتقاد تفرقة دقيقة ، قائمة على أساس أن العلم هو الحقيقة واليقين ، بينما الاعتقاد والظن فيترجحان بين الحقيقة والخطأ . وعلى هذه التفرقة أقام مذهبه فى توليد النظر للعلم ، فيعيد النظر ثانيا فى كيفية حصول هذا التوليد ويذكر « أن من حق النظر فى الدليل أن يولد اعتقاد المدلول فإن كان الناظر عالما بالدليل على الوجه الذى يدل ، كان الاعتقاد المتولد عنه علما ، وإن كان معتقدا للدلالة أو ظانا لها على الوجه الذى يدل ، كان الإعتقاد المتولد عنه غير علم »[2] وعلى هذا الأساس فهو يعد نظر المراهق فى الدليل مولدا للاعتقاد وليس مولدا للعلم ؛ لأن المراهق إذا اعتقد صحة

---

(١) نفس المصدر جـ ١٢ ص ٧٨ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٢ ص ٨٠ .

الفعل من زيد وتعذره على عمرو ومع سلامة الآلات واستعداده للنظر ، ثم نظر فى ذلك وتأمله ، اعتقد لزيد ما ليس لعمرو ، فقوله اعتقد لأنه علم مرجح بين الصدق والكذب ولأنه قائم على أساس الإعتقاد لا على أساس التأمل فى دليل صادق ، ذلك لأن « الوجه الذى (عليه *) يكون ذلك الإعتقاد علما ، كون الناظر عالما بالدليل . حتى لو علم الدليل ، ثم فعل اعتقاد المدلول ابتداء لكان علما » .[1] وكأنه يمكن أن يقال أن ما يوجد من العلم متولدا عن النظر مع الاعتقاد ، غير الذى يوجد منه مع العلم السابق أو التأمل ، والاعتقاد والعلم هنا بالنسبة للناظر يعبران عن مدى معرفته وثقته بالدليل موضوع النظر .

وكما يجوز أن يقال أن المعنى الذى يحدث مع نفور الطبع غير المعنى الذى يحدث مع الشهوة ، أو أن الألم هو ألم لجنسه ولا يصح أن يكون لذة ، فكما يجوز ذلك ، يجوز كذلك أن نقول : « بأن النظر المقارن للعلم بالدلالة ، غير النظر المقارن لاعتقادها » .[2] وعلى ذلك يكون علم الناظر بالدليل هو شرط توليد النظر للعلم ، لأن ما يتوقف الشىء فى وجوده على اعتبار ما ، يكون هذا الإعتبار شرطا فى وجود ذلك الشىء ، ومؤثرا فى هذا الوجود . فإذا ثبت بالنسبة للنظر « كونه مولداً ، وثبت أنه لا يولده — أى العلم — إلا على هذا الوجه ، صار شرطا فيه » .[3] ومثال ذلك أن الاعتماد وهو يحدث الصوت متولدا عنه ، ولكن عند حدوث الاصطكاك بين الأجسام ، كانت المصاكة شرطا فى التوليد — كما ذكرنا — بل إن علاقة السببية أو رابطة

---

(١) المصدر السابق ج١٢ ص ٨٠ * ناقصة فى المنشور والمخطوط والمعنى يستقيم بوضعها .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٨١ .

(٣) نفس المصدر ج١٢ ص ١٠٢ .

العلية بين الأشياء تؤدى إلى اعتبار أن بعض أحوال القادر وصفاته شرط فى إيقاع الفعل ، أو إيقاعه على وجه دون وجه » .[1]

٤ — أدلة تولد العلم عن النظر :

يورد القاضى — للاستدلال على توليد النظر للعلم — بعض الآراء المحتملة التى لا تخرج عنها كيفية صدور العلم عن النظر ، ثم يناقش هذه الآراء فيستبعد ما فيه تناقض ، ويستبقى صحيحها . وهذه الطريقة شبيهة — إن لم تكن مطابقة — بالمنهج العلمى فى وضع الفروض ، ثم مناقشتها وإختبار صحتها ، وأستبعاد الفروض الخاطئة ، والابقاء على الفرض الصحيح . وذلك يتمثل — عند القاضى — فيما يلى :

لا يخلو أن يكون وقوع العلم عن النظر بإحدى تلك الوسائل . « إنما يجب لأنه طريق للعلم ، أو لأنه يحتاج إليه ، أو لأنه مولد له »[2] ولا يجوز أن يكون صدور العلم عن النظر بطريق العادة ، لأن القاضى استبعد ذلك وإلا لا نسحب ذلك وعمم فى سائر المتولدات ، وفى تعلق الأفعال بالفاعلين . كما أن النظر ليس طريقا للعلم ، ذلك لأن النظر لا يتعلق بالمدلول ، وطريق الشىء هو ما يتعلق به من الوجه الذى يكون عليه ، وهذا لا يتحقق بالنسبة للنظر طريقا للعلم ، وإلا لاقتصر على وجه دون آخر مثل « الإدراك الذى يتناول المدرك على الحد الذى يعلم عليه وعلى ما يتصل به » .[3] إذ أن لكل مدرك أو موضوع إدراك ، وسيلة وطريقة خاصة تتعلق به ، ولكل حاسة مجال معين تمارس فيه نشاطها ، فالسمع مجاله وهو المسموعات ، واللمس

(١) المصدر السابق ص ١٠١ .

(٢،٣) نفس المصدر ص ٩٢ ، وقارن كذلك الثانى فى أصول الدين ص ١٢٨/١٣٤ . مخطوط .

الملموسات ، وهكذا في بقية الحواس كالشم والذوق والبصر [١] . فالبصر يتعلق بالمرئيات ، والشم والروائح .. الخ من كل الأشياء التي يتصل كل منها ويتعلق بحاسة ، ولا يمكن لحاسة أن تقوم بإدراك موضوعات الحاسة الأخرى ، والحواس ليست إلا طرقا ووسائل للادراك ، أو ما هي إلا أبواب المعرفة ، لأن الحقائق لا تصير علما إلا بعد أن تدرك بالحواس ، وعلم الحواس ليس من الصحيح القول بأنها تقضى على علوم العقل ، بل هي «أصل لها [٢] » وليس معنى ذلك أنه بالإدراك يمكن أن نتعلم صحة العلوم العقلية ، بل هي طريق لمشاهدة العلوم العقلية ، وعلى ذلك فلا يكون النظر طريقا للعلم بل الإدراك هو ذلك الطريق . و كذلك لا يكون النظر محتاجا للعلم ، وذلك هو الاحتمال — أو الفرض — الثالث ، لأن النظر يتقدم العلم ، وذلك بناء على قول المعتزلة بتقديم القدرة على مقدورها ، فاذا كان النظر يتقدمه ، فهو لا يحتاج إليه « لأن من حقه أن لا يوجد معه ، بل يتقدمه ، فما هذا حاله لا يصح كونه محتاجا إلى غيره ولا مضمنا به ، فلم يبق إلا أنه يولد العلم [٣] » وهكذا فبطريق على استقرائي ، استبعد القاضي سائر الفروض الخاطئة ، والتي اثبت بطلانها ، ولم يبق أمامه إلا ما أراد اطلاقه وهو الصحيح ، أن النظر يولد العلم ، بهذا المعنى المعروف والذي سبق ذكره للتوليد .

والقاضي يستشهد برأى أبي على الجبائي ، لإثبات صحة استنتاجه ، وصحة استناده الى الرأى الأخير . فالجبائي يرى أنه اذا لم يتولد العلم عن النظر ، لتولد عنه الجهل ، ولتساوى الجهل مع العلم من حيث تولدهما عن النظر ، ولامتنع — مع النظرة مدة طويلة في الأدلة — أن لا يفهم الناظر

---

(١) مقالات الاسلاميين حـ ٢ ص ٣١/٣٢ .
(٢) المغني حـ ١٢ ص ٥٨ .
(٣) نفس المصدر ص ٩٢ .

المدلول ، كما يمتنع أن يحدث من التذكر استرجاع للمعلومات السابقة مع التكرار والمحاولات سواء فى النظر أو فى التذكر . ولكن نظراً لأن هذا غير ملحوظ ولا ملموس ، فيكون النقيض هو الصحيح ، وهو أن النظر مولد للعلم . ذلك لأنه كما يقول الجبائى « لولم يولد العلم ، لم يأمن فى جميع ما يحصل عند النظر فى الاعتقادات أنه جهل وليس بعلم ، ولم ينفصل حال الناظر من المقلد ، ومن يعتقـــد الشىء عن الشبه ، وفساد ذلك يقتضى كونه مولدا للعلم »[1] .

ومن الأدلة على توليد النظر للعلم ما يقوله القاضى من أن العلوم تكثر وتقل تبعا لكثرة النظر فى الأدلة أو قلته ، مع أن هذه القضية قد أثبتنا تناقضها فيما سبق ، وذلك فى قولنا أن كثرة النظر ليست شرطا فى كثرة العلم إذا لم يتوفر التركيز والانتباه ، كما أن قلة النظر ليست شرطا فى قلة العلم إذا توفر ذلك الانتباه والتركيز . ونحن حين نقضنا هذا الدليل ، لم ننقضه من جهة أنه دليل على توليد النظر للعلم ، بل من جهة أنه ينظر نظرة كمية إلى كثرة العلم وقلته تبعا لكثرة النظر وقلته ، فما نرفضه هو النظرة الكمية فقط أما النظرة السببية وهى صدور العلم عن النظر فهذا ما نتخذه رأيا لنا مع سائر المعتزلة . بل إن القاضى نفسه يرجع مسألة القلة والكثرة هذه إلى الأدلة المنظور فيها لا إلى النظرة ذاته من جهة عدد المرات ، أو المدة الزمنية ، فيقول : « والنظر فى الدليل الوحد لا يتبين الناظر من نفسه كثرته ، وإنما الذى يتبين فى ذلك الأدلة المتغايرة »[2] فإذا كانت الكثرة التى قصدها القاضى هى كثرة فى الأدلة ـ موضوعات النظر ـ فذلك ما نقبله أما ما نرفضه فهى الكثرة فى

(١، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٢ ص ٩٣ .

النظر من حيث أنه عملية عقلية ذهنية فكرية محضة. وإن كان البعض قد ذهب إلى أن التمكن من الفهم يحصل تبعاً لتكرار التأمل العقلى ، وفى هذا اختلاف تبعا لاختلاف القوى المفكرة عند الناظرين بحسب المران وعدمه .

ومسألة الكثرة هذه - أو النظرة الكمية - توسع القاضى فى اطلاقها على سائر الحالات الفكرية . وخرج بأنها ليست دليلا على التولد فلا يلزم أن يكثر العلم بكثرة الإدراك، لأن الإدراك ليس بمعنى، وكذلك فإن العلم بخبر الأخبار لا يوجد بحسب المخبر بل « يجب أن يكثر حتى يقع العلم »[1] . أما التذكر فقد يكثر العلم بكثرته وقد لا يكثر فالكثرة ليست هى الشرط الأساسى لوجود العلم عن التذكر ، بل هى إن وجدت كانت عاملا مساعدا ، وإن لم توجد لم تؤثر فى وجود أو غياب العلم ، فكأن الكثرة هنا بمناسبة جزء العلة ، التى بغيابها لا يغيب المعلول ولكن إن وجدت يوجد المعلول .

أما بالنسبة لوقوع الحفظ عن الدرس فليس للكثرة تأثير كبير فيه ، إذ أن قوة الحفظ ملكة تختلف بحسب الدراسين أنفسهم . وكذلك الحال بالنسبة لتولد الشبع والرى عند تناول المأكول والمشروب ، فإن الكثرة قد يختلف تأثيرها بحسب الآكلين أو الشاربين أنفسهم « فمن مستدرك العلم بالصنائع باليسير من الوقت ، ومن آخر يحتاج إلى الدهر الطويل .. وكذلك القول فى الحفظ عند الدراسة ، لأن ذلك يحصل عند تكرار النظر أو القراءة أو السماع وتتفاوت الأحوال فيه[2] » . وكل هذه العلوم إلى جانب الهندسة التى تحدث من النظر فى المساحات - يعدها القاضى تابعة للإدراك لا للنظر ،

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٤ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٧ . قارن أصول علم النفس — فيما يختص بالتكرار ص٣٠٣ ، والحفظ ص ٣٤٢ .

ولقد عرفنا أن القاضي يرى أن الإدراك طريق للعلم وليس مولداً للعلم ، وهو لا يريد بهذا القول أن يبين أن الإدراك يوجب العلم أو يصحح وجوده ، وإنما يريد به أن العلم يقوى الإدراك[١].

أما العلم الموجود عند النظر ، فلا يخرج عن مصدرين : إما أن يكون متولداً عن النظر ، وإما أن يكون النظر « داعياً إلى فعله »[٢]. ولقد حصرنا الممكنات في قسمين لأن العلم في علاقته بالنظر لا يخرج عنهما ، وكذلك فلا يمكن الاستغناء عن النظر ، لأن هذا الاستغناء يؤدي إلى عدم وجود العلم ، ولا يمكن أن يكون النظر داعياً إلى العلم ، لأن الداعي يتعلق بالشيء من جهة دون أخرى مع أن النظر في تعلقه بالعلم مثل تعلقه بالجهل أو غيره ، وإنما كون المتولد علماً أو جهلا يتوقف على الموضوع المنظور فيه ذاته ، من جهة كونه دليلا أو شبهة . فإذا كان دليلا صادقا تولد عن النظر علم ، وإن كان شبهة تولد عنها جهل . وعلى ذلك لا يبقى غير الممكن الثاني من القسمين المفترضين وهو أن النظر مولد للعلم ، وعكس ذلك يتناقض ، فصح ما يستقيم دون تناقض وهو التولد .

أما وجه التعلق بين النظر والعلم فليس إلا كما يحدث بالنسبة لتعلق سائر المتولدات بفاعليها وهو « تعلق السبب بالمسبب »[٣]. ولا يكون وجه التعلق لصفة أو لاعتبار في الموضوع المنظور فيه ، أو أن تكون للناظر حال تقتضي أن يكون مؤثرا لذلك العلم على غيره

---

(١) نفس المصدر ج ١٢ ص ٦٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر ج ١٢ ص ٩٥ .

والدليل على علاقة السببية بينهما أن العلم يجب وجوده عند النظر على وجه لولاه لما وجد ، كما أن العلم يوجد بحسب النظر وتبعاً له . فالنظر فى الطب يولد علما فى الأمراض من حيث أسبابها وأعراضها وكيفية العلاج، والنظر فى الهندسة يولد علما بالنقط والخطوط والأشكال . . . الخ حتى أننا إذا ما قسمنا العلوم إلى مفهومات كانت ما صدقاتها هى أسماؤها . فلا نستطيع أن نتساءل عن ماصدق الأعداد التى نعلمها ونقول أن العلم الذى يضمها هو النحو ، بل لابد أن يكون هو الحساب .

وهذا يبين وجه التبعية بين النظر والعلم وأن هذا ليس إلا حادثا عن ذلك ، ووجه الحدوث ليس هو « المباشرة » أو « العادة » أو « الاحتياج» بل هو التولد ، وهو أن هذا الشىء محدث ومولد لذلك الشىء بواسطة شىء آخر بينهما ، دق هذا الشىء أو جل . فلو لم يجب وجود العلم بوجود النظر ـ وهذا هو ما نلاحظه وما ندركه عقلا وحسا ـ لما ولد النظر العلم ، ولكن لما كان ما ندركه هو وجود هذا بوجود ذلك، فأمكن القول بالتوليد بينهما وإلا لحل الاعتماد فيما يولده محل النظر ، وهذا لا يمكن عقلا . ولقد روى القاضى أن أبا على قد أدعى « الضرورة فى أن الفكر إذا لم يوجد ، لم يوجد العلم(١) » وإن كان أصحاب الإلهـــــام * والاضطرار والطبع ـ كما يذكر القاضى ـ مع ميلهم إلى إثبات وجود النظر فإنهم يقولون : « إن الذى يقع عنده هو الظن ، أو إن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر بل هو من فعله تعالى . أو واقع بالطبع »(٢) . وهذا القول مبنى على أساس مذهبهم العام

(*) هم أصحاب العلم اللدنى الذى لاواسطة فى حصوله بين النفس وبين البارىء، ص ١١٦ الرسالة اللدنية .

(١، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٢ ص ٩٦ .

فى القول بالطبائع المحدثة أو الطابعة الأشياء ، وإنكار القدرة الإنسانية والتأثير والفعل الإنسانى وكأن المعرفة هى الأخرى تحدث بحكم طبيعة الناظر وطبيعة الدليل .

هذا والقاضى يقول — فى كل الذين ينكرون القول بتأثير الإنسان فى ايجاد العلم عن نظره على سبيل التولد — أنهم جميعا « لاينظرون النظر الصحيح ، ولا على الوجه الذى يولد[1] . » والاعتراض بإمكان نسبة العلم إلى الإنسان وتولده عن نظره الذى يفعله ، وهو الاعتراض الذى بنى على أساس أن القادر هو الذى يفعل ويترك ، يرد القاضى عليه « بأن المتولدات لاتروك لها ».[2] أى أنها بمجرد حدوث سببها عن الإنسان لابد وأن تحدث، ولا يمكن الانفكاك عنها ، وليس معنى ذلك أن يكون الإنسان مجبورا على مايتولد عنه إذا لم يستطع الانفكاك عما أحدثه ، ذلك لأنه فى بادىء الأمر قبل احداث سبب المتولدات كان « يمكنه الا يفعل العلم بأن لايفعل النظر، وليس ذلك حكم الملجأ »[3] وحتى فإنه تبعا لطبيعة الحتمية والسببية بين الأشياء ، فإنه متى وقع النظر لايصح أن تتقدم قدرة الإنسان عن العلم ، لأنه قد خرج من كونه مقدورا له بوجود سببه فلا بد من وقوعه .

وهذه الردود ـ من القاضى — دلالة واضحة على مدى التفكير العلمى المنطقى ، كما أنه فلسفة فى الطبيعة منقطعة النظير .

والنظر الفاسد لايولد الجهل بوصفه ضدا للعلم الذى لم يرد توليده بأن لم يفعل النظر الصحيح . ذلك لأن للجهل أسبابا أخرى غير النظر « والسبب

(١، ٢، ٣) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٢ ص ٩٨ .

لا يقع به المسبب على وجه دون وجه » .[١] كما أن العلم يحتاج فى وقوعه إلى أسباب دون الجهل المضاد له . هذا عندنا ، وإن كان الرازى قد ذهب إلى أن النظر الفاسد يستلزم الجهل ، لأن عنده « كل من اعتقد أن العالم قديم ، وكل قديم مستغن عن المؤثر ، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن العالم قديم ، وكل قديم مستغن عن المؤثر ، فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غنى عن المؤثر وهو جهل »[٢]. ولكن نحن ننظر إلى القضية نظرة تختلف عما ذهب إليه الرازى إذ أن حكمه على كون المتولد هو جهل ، إنما هو حكم بالنسبة لما يعلمه هو ، أما بالنسبة للإنسان المعتقد لهذه الأدلة فهو يعتبر العلم عن نظره علما صحيحا ، لأن نظره بالنسبة له يكون نظرا فى أدلة صحيحة وإلا لما اعتقدها .

ويجب أن نشير إلى أن الجهل والظن ليس لهما أسباب تحدثهما ، وذلك « من حيث يبتدىء الجهل والظن »[٣] فإذا كان الدليل عكس الشبهة ، فليس معنى القول بأن النظر فى الدليل يولد العلم ، أن يقال كذلك أن النظر فى الشبهة يولد الجهل ، بحسبان أن الجهل عكس العلم ، وبحسبان أن ما ولد شيئا ، فان عكس هذا الفاعل المولد يولد عكس المتولد عن الفاعل الأول ، وبمعنى آخر إذا كانت (أ) تولد (ب) ، فان (أَ) ، تولد (بَ) ، على أساس أن تكون (أ) ، (أَ) متناقضتين ، وكذلك الحال بالنسبة لـ (ب) ، (بَ) .

ولكن هذا يبطل بالنسبة لتوليد النظر للعلم خاصة ، إذ أن من شرط

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٨ .

(٢) محصل أفكار المتقدمين ص٢٩/٣٠ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٨ .

توليد النظر للعلم « أن يكون نظرا فى داول ، فيجب فيما تعلق بغيره أن لا يولد أصلا »[1] هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن النظر إن ولد الجهل كان قبيحا ، بناء على كون الفرع يتبع الاصل ، والمسبب يخضع لاحكام السبب ، فلما كان الجهل فى ذاته قبيحا — وبديهى أن ما ولد القبيح فهو قبيح كذلك ـ يكون النظر المولد للجهل قبيحا هو الآخر .

ولكننا نعلم أن النظر حسن ـ بحسب قول المعتزلة بوجوبه على العاقل ، ولا يجب على المكلف الا فعل ما هو حسن ، أما التكليف بالقبيح فقبيح كذلك ، ولا يمكن منطقيا أن ينتج القبيح من الحسن ، وعلى ذلك « يجب أن لا يولد شىء من النظر الجهل على وجه »[2] والدليل على أن النظر حسن كله — كما يذكر القاضى عن أبى هاشم ، أنه « قد تقرر فى العقل وجوب النظر . . . فلو كان فيه ما يولد الجهل ، لم يصح ثبوت وجوبه لأن القبيح لا يصح أن يجب لتعلق كون الشىء واجبا بكونه حسنا »[3] وبيان القبح والحسن يرجع إلى المسئولية والحساب ، فالواجب هو ما لو تركه الإنسان لزمه الذم والعقوبة ولا يمكن للقبيح أن يكون واجبا لأن ترك القبيح مما يثاب عليه لا مما يعاقب عليه الانسان أو يذم بتركه . ونحن نجد أبا على يقول أن النظر لو ولد الجهل لحصل خلط بين العلم والجهل بوصفهما قد وقعا عن النظر والاستدلال ، مع أن الفصل بين العلم والجهل كبير ، من حيث سكون النفس إلى الحق والعلم لصحته وصلاحه وحسنه ، وانتفاء كل ذلك فى الباطل والجهل والظن .

---

(١) نفس المصدر ج ١٢ ص ١٠٥ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ١٠٥ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد ج١٢ ص ١٠٦ ، وراجع كذلك ص ١١٤ .

وموقفنا من مشكلة توليد النظر في الشبه للجهل ، تلك المشكلة التي اختلف فيها المعتزلة فيما بينهم من جهة ، وفيما بينهم وبين خصومهم من جهة أخرى . نقول موقفنا يتبدى لنا على هذا النحو .

إن الجهل عبارة عن نقيض العلم أو ضد للعلم ، أو سلب العلم ، أو علم خاطىء أو لا — علم . إذ أنه من المعروف عندنا جميعاً أن العلم الخطأ أو اللا — علم ليس إلا جهلا بالعلم الصحيح . وعلى ذلك يكون النظر في الشبهة — وهي تعد دليلا خاطئا متناقضا — مولدا العلم ولكنه علم خاطىء ، علم غير مفهوم وليس مستقيما بالنسبة للعقل والادراك ، ويكون قولنا أنه جهل على سبيل التوسع في التسمية ، إذ أن الجهل من الصفات السلبية التي لا يمكن تحديدها تحديدا دقيقا ، بحيث يمكن أن نشير إليها في إنسان ما ، أو نتعقلها إلا بالعودة إلى المعنى السلبي للعلم أو نفي العلم وهكذا فسنعود في تعريفنا للجهل إلى العلم ، ولكنه علم من نوع آخر ، إذ هو علم خاطىء باطل ، ولكنه علم .

وكذلك فإن النظر في الشبهة — أيا كانت — لا يولد جهلا ، بالمعنى الشائع عند العامة ، وهو الأمية التامة ، لأن اسم الجاهل بهذا المعنى هو الذي يطلق على الأمي الذي لا يستطيع القراءة ولا الكتابة . أما الإنسان الذي يستطيع النظر والإدراك ، ولو في شبهة ما ، فهو عالم في حدود ما ينظر فيه ، وما يتولد عنده من النظر في هذه الشبهة ليس جهلا كله بل هو علم غير مفهوم وغير معقول ، أو هو لا — علم مفهوم بالنسبة لنا وعلم مفهوم بالنسبة للناظر ذاته . فمثلا لو نظر عالم ما في كتاب باللغة الروسية أو الصينية ، ولم تكن لديه خبرة سابقة بهذه اللغات ، فإن هذه الكتب تكون بالنسبة له بمثابة الشبه ، ولن يتولد عن نظره جهل بتلك اللغات لأن الجهل بها موجود فيه قبل النظر ، بل سيتولد عنده علم وهو أنه لا يعلم تلك اللغات . ذلك لأنه كما يذكر القاضي

أن النظر يولد الجهل لمن لم يتقدم له علم ولا اعتقاد »[1]. حقاً إن هذا العالم لم يتولد عنده علم بالموضوع المنظور فيه ، وإنما هذا النظر قد نبهه إلى نقص فيه أو جهل به ، وهذا يذكرنا بمنهج سقراط فى توليد الأفكار من الغير عن طريق التهكم ، وأنه عن طريق معرفة جهل الآخرين يقيس الإنسان علم نفسه ويقوّمه إن كان علما صحيحا أو خاطئا ، فيكون الجهل الذى يدعيه سقراط فى مناقشاته مع محاوريه ، هو جهل عالم — إن صح هذا التعبير — لأنه قد نبهه هذا الجهل إلى وجود الخطأ ، فبدأ يبحث عن كيفية إصلاحه بنفسه عن طريق الآخرين . فالجهل هنا علة عدمية ولكنها كاشفة عن وجود شيء هو العلم الخاطىء . وهذا ماقصدنا إليه فى قولنا أن الجهل الذى يتولد عن النظر فى الشبه ليس جهلا إلا بالنسبة لما لدينا من معرفة وعلم أو هو لا — علم نستطيع أن نصححه إذا أردنا ذلك وقصدناه . ويتضح ذلك فى أن كل خصم تتبدى له آراء خصمه وكأنها هى الجهل أو الخطأ بينما آراؤه وحدها هى الصحيحة والصواب ، وكلاهما مختلف عن الآخر ، فكلاهما جاهل وعالم فى نفس الوقت ولكن من وجهتى نظر مختلفتين .

وقول القاضى بضرورة وجود علم سابق أو اعتقاد سابق عند الناظر فى الدليل ، هذا القول يرمى إلى بيان أهمية المعارف الأولية والفطرية التى نحصل عليها منذ الميلاد ، ويصطلح الناس على صحتها مثل البديهيات والمسلمات العقلية وما أشبهها من قوانين منطقية ، وكذلك يرمى رأى القاضى الى بيان أهمية الخبرات والمعارف السابقة بموضوع الدليل الذى سينظر فيه الناظر . فإننا اذا لم يكن عندنا علم سابق بالأعداد الحسابية وبطرق الجمع والطرح لما

(١) المغنى فى التوحيد ج ١٢ ص ٩٠ .

أمكننا أن ننظر في علم الحساب بل يشترط إلى جانب ذلك أن يكون لدينا معرفة سابقة بأن الواحد أصغر الأعداد جميعا ، وأن الأربعة هى ٢ مكرر . . . الخ من هذه البديهات الأولية والتى تعد أساسا لإمكان التأمل والتفكر فى علوم الرياضيات. فالقاضى هنا لم يجعل المعرفة كلها فطرية ولا كلها مكتسبة بل هى حاصل الخبرتين .

الفصل الثالث

« تذكر المعلومات »

١ — هل يتولد العلم عن التذكر :

إذا كان النظر العقلي يولد علماً — كما ثبت ذلك — وإذا كان هذا النظر عبارة عن عمليات فكرية ذهنية ، وكان التذكر أيضا عملية فكرية ذهنية ، فهلا يجوز أن يولد التذكر علما ؟ وبذلك يستوى الحال بين النظر والتذكر من حيث أن كلاهما يمكن أن يكون سببا لتوليد العلم . وسبق أن أشرنا إلى النظر يحتاج لكى يولد علما إلى معرفة سابقة بالأدلة وكيفية الاستنتاج منها ، وهذه الحاجة من النظر تدل على حاجته إلى استرجاع الفكر بحيث نجد مايعيننا فى نظرنا على توليد العلم والمعرفة ،وهذا الاسترجاع أو إعمال الفكر فى الماضى هو التذكر بمعنى ما .

وكأنه يصبح التذكر شرطا من شروط توليد النظر للعلم. ولكن القاضى يرفض هذه الطريقة ، لأن « المتذكر للأحوال لا يجب على طريقة واحدة أن يذكر الشيء ويعلمه ، بل قد يتذكر كيفية أكله ويقع له العلم بغيره من الأحوال الغامضة »[1] والقاضى بذلك قد وضع تفرقة هامة بين التذكر والنظر ، فالنظر عملية فعل قصدى موجه ومحدد وله منهج وأسلوب للاستدلال ، أما التذكر فهو عملية استرجاع تتدخل فيها عوامل أخرى دون إرادة المتذكر

(١) المغنى ج١٢ ص ٨٦ ، وقارن المحصل ص ٢٩ وهو قول الرازى أن التذكر قياس غير مفيد لليقين .

على سبيل تداعي المعاني والصور ، بورود خاطر من الخواطر يسحب معه عشرات الأفكار وصور الأحداث ، ومع أن ذلك الخاطر قد يكون حاصلا دون قصد من المتذكر ولكن بمناسبة شيء ما أو فعل ما يمكن المتذكر أن يتذكر مالم يكن يخطر بباله من قبل أنه يعلمه وذلك لارتباط الأحداث والأفكار ارتباطا مرتباً بحسب حصولها . ومع إمكان حصول هذا التداعي دون حاجة إليه ، قد نحاول أن نتذكر شيئا فلا نستطيع ذلك لعوامل قد تكون نفسية وباطنة . وهذا الذي تضمنه رأي القاضي يعبر عن تنبه دقيق لأثر الأحوال النفسية ، وكيفية حصول عمليات التداعي والاسترجاع ، وأن هذا لا ينفع في إيجاد علم صادق ، وأن وجد فهو علم بالأمور الماضية . مع أن النظر يعطينا علما ومعرفة جديدة وطريفة في مبناها ومعناها[1] .

ولذلك إذا كان العلم بالأمور الماضية لا يطرد مع التذكر حضورا وغيابا، شدة وضعفا ، فإنه حينئذ لا يكون ثمة ارتباط سببي بين التذكر وبين العلم الذي نحصل عليه عن طريقه . لأن هذا لا يحدث عقيب ذلك في كل الأحوال وبطريقة واحدة منظمة ومحددة كما هو الحال بالنسبة للنظر في توليده للعلم ، إذا ماتوافرت الشروط وارتفعت الموانع كما ذكرنا .

وهناك فرق بين النظر في الدلالة الذي يؤدي إلى العلم بالمدلول على سبيل التوليد ، وبين تذكر هذه الدلالة الذي يمثله أبو علي « بمن علم ، عنداجتيازه في مفازة ، وحاجته إلى مايكنه من برد أو حر ، موضعا يوقيه منهما ، أنه إذا عاد ثانيا إلى ذلك الموضع واحتاج إلى ما يخبر به عن أحد هذين فلا محالة

---

(١) قارن : أصول علم النفس ص ٣٦٥ التفكير واسترجاع الماضي ، ص ٣٥٢ الاستدعاء .

يطلب الموضع الذى ألفه وتصوره من قبل»[1]. وكذلك قد مثله أبو هاشم بمن علم فى بعض الأحوال أن قوما ما يرتدون هذا الزى — مثل الصينين — وأنه علامة مميزة لهم، ثم شاهد إنسانا يرتدى هذا الزى بالذات، فإن هذه المشاهدة تدعوه إلى أن يظهر أنه منهم — أى صينى .

فالفارق بين الناظر والمتذكر كما هو بين، أن الناظر ليس لديه علم سابق بالموضوع إلا من حيث الأوليات والبديهيات وبطريقتا الاستبدلال ووجه الدلالة . أما المتذكر فعنده علم راسخ بشبه أو نفس صورة الحالة الحاضرة، «ومتى لم يتقدم ذلك —*أعنى العلم السابق— لم يحصل ما يحتذى عليه، ويكون داعيا له، فلابد من نظر»[2] فمن عرف صفات جسم من الأجسام واستدل من هذه الصفات على حدوث الجسم، أمكن له بعد ذلك أن يصف سائر الأجسام التى يقابلها — وهى حاملة لنفس صفات الجسم الذى علمه أولا — بأنها حادثة هى الأخرى ، بل يستطيع أن يعمم حكمه عن طريق الإستقراء، بقياس الغائب على الشاهد، فيحكم بأن كل ما يحمل تلك الصفات من الأجسام فحكمه حكم هذا الجسم من حيث الحدوث، ولو لم ير كل الأجسام، وهو لن يتمكن من هذه الرؤية الكاملة لأن الاستقراء التام متعذر تماما .

وعلى ذلك يكون العلم الثانى — أعنى الحكم على باقى الأجسام بالحدوث — مبنى على العلم الأول، فهو عبارة عن تذكر واسترجاع له بعد وجود الداعى إلى هذا التذكر، وهو الجسم الثانى المشابه للجسم الأول الذى كنا نعلم أحواله فكأن القاضى قد ذهب إلى أن العلم الحاصل عن النظر يعد متولدا عنه، بينما يكون العلم الحاصل عن التذكر على سبيل إجراء العادة

---

(١) المغنى جـ ١٢ ص ٨٦/٨٧ . * فى المنشور لطلب والصحيح ما أثبتناه .
(٢) المغنى جـ ١٢ ص ٩٩ .

والاقتران اللاضرورى بين الأشياء والحوادث ، وهذا القول من القاضى يدل على أشعريته التى كان عليها قبل الاعتزال . إذ يرى أن العلم الحاصل عن التذكر يمكن أن يحدث وألا يحدث ، بينما العلم المتولد عن النظر ، فلأنه « علم غير متصور من قبل فلولا أنه متولد ، لم يكن بالوجود أولى من غيره من الاعتقادات[1] » ، وكأن ترجيح جانب الوجود على عدم الوجود ، يعد عند القاضى ، دليلا على كون الفعل متولداً ، وهذا الترجيح يحدث لأن : « النظر لا يحصل من غير قصد الناظر .. بينما التذكر ربما قد يحصل من غير قصد المتذكر »[2] وهذا ما أشرنا إليه بالتحديد والتنظيم والتوجه بالنسبة للنظر ، أو التداعى الذى ينساب دون إرادة وقصد من المتذكر فى حالة التذكر .

ولقد اعترض البعض على توليد النظر للعلم ، بحسبان أنه لا يولده فى الحال ، وبنى هذا الإعتراض على أساس عدم وجود التنافى بين كل من المولد – أى النظر – والمتولد – أى العلم – ولكن القاضى يرد على هذا الاعتراض بقوله ان من المتولدات ما يقع فى حال الفعل المولد ، ومنها ما يقع فى الوقت الثانى ، مثل الإعتماد الذى يولد الأكوان فى الوقت الثانى . وعلى ذلك فلا يمتنع أن يكون النظر مولدا للعلم وإن ولده فى الوقت الثانى* ، وليس من شرط عدم وجود التنافى بين العلم والنظر أن يتولد العلم مع النظر مباشرة ، ذلك لأنه قد تكون هناك موانع من توليد الشىء لغيره فى حالة غير التنافى ، فالاعتماد يولد السكون فى الوقت الثانى مع عدم تنافيهما ، وكذلك يكون الحال فى العلم والنظر ، إذ أنه مع عدم تنافيهما قد يقع التولد فى الوقت

---

(١) المغنى جـ ١٢ ص ٨٧ .

(٢) المحصل ص ٣٩ .

* الوقت الثانى : هو الجزء المفرد من الزمان التالى أو اللحظة التالية أو الآن التالى .

الثاني . لأن ثمة عللا أخرى تمنع من التوليد في الوقت الأول . وذلك « أن من حق الناظر أن يكون مجوزاً ، في المدلول ، كونه على ما يقتضيه الدليل ، وأن لا يكون عليه ، ولا يصح حصول هذا الحكم له مع العلم بالمدلول ، ولذلك لم يولد في الحال وولده في الثاني »[1] . هذا ليس من الضروري أن يحصل العلم متولدا دائما عن النظر ، لمجرد أنه لم يحصل مانع — كما ذكر أبو الهذيل — مستدلا بالهوى في الأجسام الثقيلة إذا ما حصل لها السقوط ولم توجد الموانع . وحجة القاضي في عدم ضرورة هذا الاتصال ، أو مواصلة ودوام التوليد « ان النظر لا ينفي ولا يولد مثله ، وإنما يتـــولد عنه علم واحد ، فلا يجب أن يتصل في توليده »(٢) . أما الاعتماد فله نفي ، كما أن المجتلب منه يتولد عنه الهوى دائما إذا انعدم المانع . ولا يعد عدم المانع بالنسبة للنظر دليلا على مواصلة التوليد ودوامة أبداً ، إذ أن الحال يختلف في بعض المتولدات عنه في البعض الآخر وحتى في توليد النظر للعلم ، فقد أشرنا إلى أن من العلوم ما يوجد دون توليد ، مثل علوم الإلهام والوحي . وحتى فإذا كان كل نظر يتولد عنه علم ، إلا أن من العلم ما يتولد أو يحصل دون نظر . على أن العلم في تولده عن النظر لا يحتاج إلى جهة مخصوصة حتى يتولد ، وذلك على عكس الاعتماد الذي يحتاج إلى جهة مخصوصة يولد فيها السكون ، ذلك لأنه يولد في محله وفي غير محله ، بل إنه في توليده في محله المبدو وعلى وجه يصير وكأنه غير محله .

٢ — النظرة الكمية في توليد النظر العلم :

لعلنا نتذكر الآن ما أشرنا إليه من أن كثرة أو قلة الوعي والتقطيع

---

(١) المغني في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٨٧ ؛

(٢) المغني في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٩٩ .

تتبعها كثرة أو قلة فى الألم المتولد عن الضرب . وذلك ما أسميناه بالنظرة الكمية فى الآلام ، أما فى العلوم ، فقد يبدو للوهلة الأولى أن كثرة النظر تتولد عنها كثرة فى العلم والعكس يجب أن يكون صحيحا . ولكن إذا أنعمنا النظر فقد يختلف الأمر « فلا تولد الأجزاء الكثيرة منه فى أوقات طويلة العلم الواحد[1] .

ويبدو أن المعترضين بهذا القول قد أرادوا به أن تتعدد العلوم تبعا لتعدد الأجزاء ، وتبعا لطول مدة النظر ، على أساس أن كل سبب يصدر عنه مسبب واحد ، وأن الأسباب الكثيرة لا يصح أن تتزاحم على مسبب واحد ، ولقد تنبه هؤلاء إلى ناحية هامة ، وهى أنه قد يتكرر النظر فى الدليل مرة بعد أخرى فلا يتولد العلم للناظر فى الأول ، ويحدث ذلك بعد عدة مرات ، كما أنه قد يقع العلم عند يسير النظر وقليله . . ولا يتولد مع شدة النظر وكثرته . وعلى ذلك يكون حال الناظرين قد اختلف . وتؤدى هذه الاختلافات إلى أن النظر لا يولد العلم ، تبعا للقول بأن الخبر لا يولد العلم بحسبه فى القلة والكثرة ، فيقيسون هذا على ذلك « فلا يصح فى الكثير منه أن يولد علما واحداً ، ولا يصح فيما تقدم منه أن يولد مع المتأخر منه العلم ، لأن السبب لا يولد إلا فى الحال أو فى الثانى »[2] .

ولكن القاضى يرى أن طول النظر يتوقف على بطء الفهم أو سرعته ، وأن بطء الفهم وسرعته يتناسبان تناسبا عكسيا مع طول مدة النظر وقصرها وهذا إنما « يرجع إلى استحضار العلوم التى يحتاج إليها فى النظر ومقدماته أو شروطه ، ولذلك يختلف التكليف على الناظرين بحسب أحوالهم ، وربما فكر

(١ ، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج١٢ ص ٨٩ .

الإنسان ، عند النظر ، في أمور سواه ، ويظهر نفسه وفكره فيما يجب أن يفكر فيه » [1]. فيمكن على ذلك أن نصل إلى أن طول المدة وقصرها في الإطلاع — وهو النظر — قد لا يرجع إلى سرعة الفهم والبطء وحدهما ، بل قد يرجع إلى عوامل داخلية غير ملحوظة ، عدم قوة الذهن أو عدم وضوح المعانى التى هى موضوع النظر .

وهذا شبيه بما يقال من أن النية هى أساس العمل وعلى أساسها يحاسب الإنسان ، فكما أن المكلف يحاسب على باطنه لا على ظاهره فقط ، فكذلك يجب أن لا ننظر إلى أن طول النظر يستتبعه علم أكثر ، وقلة النظر يستتبعها علم أقل ، لأن ذلك الطول في النظر قد يصاحبه تشتيت في الإنتباه والملاحظة الدقيقة والتركيز أو صعوبة الموضوع على الفهم ، على حين أن قصر المدة قد يصاحبه تركيز وتفهم وانتباه مع قلة النظر أكثر من العلم مع كثرة النظر ، وذلك كما ذكرنا أنه قد يكون الضرب كثيراً ولكنه ضعيف فيتبعه قلة في الوهى وبالتالى قلة في الألم ، بينما قد يكون الضرب قليلا وشديدا فيتبعه ألم شديد .

٣ — هل النظر يولد الشك أو الظن أو النظر ؟

ثبت لنا أن النظر لا يولد الجهل ، وكذلك فالقاضى يرى أن النظر لا يولد الشك ، وذلك لأن الشك ليس بمعنى حتى يمكن أن يتولد عن النظر ، والأدلة التى أبطلت حدوث الجهل متولدا عن النظر هى التى تبطل حدوث الشك متولدا عن النظر ، وبذلك قد يحدث الإنسان نظراً ما ، ولا يتولد عن

---

(١) نفس المصدر جـ ١٢ ص ٩٠ .

نظره شك ، كما أنه « قد يشك ، ابتداء ، من غير نظر »[1]. وهذا قد ذكره الرازى عن أمام الحرمين أنه ذهب إلى : « أن أول الواجبات هو الشك ».[2] ونحن نرى أن فى قول القاضى — « قد يشك » — دليلا على أن بعض النظر لا يتولد عنه شك ، كما أن بعض الشك لا يتولد إلا عن النظر، إذ اننا لا نستطيع أن نشك فى صحة موضوع ما أو مذهب ما دون أن ننظر فى ذلك الموضوع أو المذهب ، سواء كان هذا الشك مذهبيا أو منهجيا . فشكنا فى صلاحية هذا البحث أو عدم صلاحيته لا يحدث عندنا إلا بعد النظر فى البحث ، وبعد فهمه بدقة . والشك إن هو إلا علم مرجح بين اليقين وعدم اليقين ، فهو لذلك وعلى أى حال علم ، والعلم كما أشرنا يحدث متولداً عن النظر .

والغزالى نفسه يحكى لنا تجربة حية فى الشك ، وأنه قبل أن يشك فى علم من علوم الأوائل ، فإنما كان يدرسه دراسة فاحصة واعية « .. واستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل » ..[3] أما الظن فلا يمكن — كما يرى القاضى — أن يتولد عن النظر ، لأن الظن منه القبيح ومنه الحسن ، « فلو ولده لم يكن بأن يولد الحسن منه ، أولى بأن يولد القبيح ، وهذا يوجب أن فى النظر قبيحا » .[4]

وقبح النظر هذا من المسائل التى برهنا على بطلانها ، بأن النظر قد أوجبه العقل والشرع ، والواجب لا يمكن تقبيحه بل هو حسن كله ، فلذلك كان

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٢ ص ١٢٦ .

(٢) محصل أفكار المتقدمين ، تذييل ص ٢٨ .

(٣) الغزالى ، « المنقذ من الضلال » تصحيح محمد جابر ، ص ٥ ، ٧ مكتبة الجندى القاهرة .

(٤) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٢ ص ١٢٦ .

النظر كله حسن ، ولا يتولد عنه إلا الحسن ، أما الظن فلأنه يشوبه القبح فلا يمكن أن يتولد عن النظر ، وإلا لكان النظر قبيحا مثل ما ولده ، وهذه المسألة مثل مسألة تولد الجهل عن النظر أو عدم تولده .

أما عن توليد النظر للنظر ، فذلك مما لا ترضى به بداءة العقول ، لأن النظر لو ولد نظراً آخر ، لجاز — كما يقول أبو على الجبائى — أن يولده « حالا بعد حال ، فكان يجب — إذا لم تنقطع أجزاء النظر — أن لا يجوز أن ينقطع العلم ، وأن لا يخرج المستدل من أن يكون عالما أبداً »[1] . ومعنى ذلك أن لا يقف الناظر عند علم معين البتة ، بل سيدور فى دائرة مغلقة ، ويتسلسل الأمر فى النظر إلى ما لا نهاية له ، واللانهاية مستحيلة العبور ، فلا يتوقف النظر عند نظر معين يمكن أن يتولد عنه علم ما .

وكذلك فإن النظر لو ولد شيئاً لما ولد غير علم بالدلالة التى ننظر فيها . أما أن يولد نظراً ثانياً ويولد هذا نظراً ثالثاً .. الخ ، فيكون هذا النظر — وما تولد عنه من نظر ثانى وثالث — ليس نظراً مما يصح أن يولد أصلا ، ذلك لأنه إذا لم يولد ما يصح أن يولده — وهو العلم — لما كان النظر صحيحاً . ويكون سبب عدم توليده إما « لأنه لم يقع على الوجه الذى يولد »[2] وهذا يوجب كونه غير مكتمل لشرائط التوليد لفقده الجهة التى يولد منها . وإما أن يكون عدم التوليد لكون النظر ليس صحيحاً فى ذاته أى نظرا فاسدا ، مما لا يولد علما البتة .

٤ — الفرق بين توليد النظر وسائر المتولدات : —

أن الفارق الجوهرى ، بين توليد النظر للعلم وبين سائر المتولدات

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٢ ص ١١٧ .

(٢) نفس المصدر جـ ١٢ ص ١١٨ .

الأخرى التي عرضنا لها ، يتضح في أنه قد يتولد عن النظر علم «لا يعلمه الناظر على التفصيل قبل وجوده »، (١) بمعنى أنه بمجرد حدوث النظر في علم الطبيعة مثلا يتولد عند الإنسان علم بالحركة والسكون والأصوات والأجسام والضوء .. الخ من هذه الموضوعات ، ولكن هذا العلم المتولد ، ليس ضروريا أن يكون لدى الناظر علم ومعرفة سابقة بتفاصيله قبل النظر في تلك الموضوعات . بينما الحال يختلف في توليد الجرح للالم ، أو توليد الرمى للجرح والموت ، نقول ان هذه للتولدات يستطيع الفاعل لها أن يعلم علما سابقا بتفصيلاتها المحتملة ، وأن يحكم على نتيجة أفعاله قبل أن يفعل الأسباب التي عليها تترتب المتولدات وهذه المعرفة السابقة لنتيجة الفعل ، توضح مدى الاختيار والقدرة التي يتمتع بها الإنسان ، وبالتالى تثبت عليه المسئولية على ما فعل دون ملجىء أو مرغم له على الإختيار ، وأن يعاقب على تركه للاختيار السليم .

وهناك فارق آخر بين توليد النظر وتوليد الأفعال الأخرى ، إن هذه الأفعال لما كان معظمها مما يتجاوز محل القدرة لذلك كان من الصعب الانفكاك عن الفعل وتركه ومنعه من التولد بعد احداث السبب المولد له . بينما الحال قد يختلف بالنسبة للنظر فقد يمكن بحسب الحالة العقلية والذهنية للناظر أن يمنع العلم من التولد مع أنه قد يكون قد أحدث النظر — كما ذكرنا ذلك — ولا تسقط المسئولية في الحالتين إلا بالتوبة والندم قبل حدوث الفعل المتولد ، أى في الفترة التي تتخلل بين حدوث الفعل المولد الذى هو السبب ، وحدوث الفعل المتولد الذى هو المسبب .

٥ — قدرة العبد على النظر والمعرفة : —

نجد أنه من ضروريات البحث أن نبين الطريقة التي بها يكتسب العلم

(١) المغنى في أبواب التوحيد جـ ١٢ ص ١٠٣ .

المتولد إلى فعل العبد ، وكونه بقدرته ، وسنبني ذلك على قياس منطقي مؤداه أن من حق النظر أن يولد المعرفة — كما بينا — وكذلك من حق المسبب أن يكون من فعل فاعل السبب وعلى ذلك تكون « المعرفة من فعل العبد إذا كان النظر المولد لها من فعله »[1] والدليل على أن النظر من فعل الإنسان، هو نفسه الدليل على كون الأفعال المتولدة الأخرى وأسبابها منتسبة إليه — كما ذكرنا — والدليل في كلتا الحالتين قائم على أساس الدواعي والقصود والإرادة ، بمعنى أن يقع النظر بحسب دواعي الإنسان وإرادته وقصوده ، والسبيل في ذلك مثل قيامه وقعوده وسائر أفعاله التي يبتدىء فعلها .

مع ملاحظة أن الدواعي إنما ترجع إلى « الاعتقادات والظنون »[2] بمعنى أن اعتقادنا بأن هذا الشيء - أو الفعل - يجلب نفعا أو يدفع ضرراً دون ذلك الشيء أو الفعل ، نقول هذا الاعتقاد يعد داعيا إلى الفعل واختيار هذا الفعل دون ذلك ، فنبدو في أفعالنا وكأننا مقودون بالدواعي التي لدينا المترتبة على اعتقاد سابق عن الشيء ، وليس في قولنا — مقودون - أى تعبير عن الجبر أو الالزام الخارجي ، بل تعبير عن وجود الداعي ، وهو انفعال ذاتي ، يرجح جانبا من الفعل على الآخر على أساس هذا الاعتقاد ، فيكون الإنسان عبداً لما اصطنعه لنفسه من دواع وقصود ، وأن كانت عبوديته عن رغبة واختيار ذاتيين ، لا عن جبر وإلزام خارجيين .

والنظر - شأنه شأن سائر الأفعال المقدورة للانسان - ليس « مما يتعذر وقوعه على جهة الابتداء بل هو مما يبتدئه الإنسان ويفعله بحسب دواعيه على

(١ ، ٢) المغني في أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢٠٩ وقارن كذلك عمدة المسترشدين في أصول الدين للمحلي ص ١٩٠ ، ٢٠٣ / ٢٠٥ .

الحد الذى يفعل مايبتدئه من التصرف[١]. أما الاعتراض على فكرة الدواعى فى المعرفة لكونها متولدة عن النظر ، بدعوى أننا قبل ايجادنا لها لانعرفها ولا نميزها عن غيرها ، وبالتالى لايصح فعلها بحسب الدواعى ، نقول إن هذا الأعتراض يرد عليه القاضى بطريقة استدلالية مقنعة على النحو التالى :

إن المعرفة أو العلم ـ وهما بمعنى واحد ـ يتولدان عن النظر ، وهى ـ أى المعرفة تتولد عنه على وجه مخصوص لولاه لما وجدت ، وهذا الوجود ، للمعرفة على ذلك النحو المخصوص يؤكد لنا « وجودها بحسب النظر على الحد الذى عرفناها عليه »[٢] وإذا لم يكن ثمة حكم على وجود المعرفة عن النظر إلا كونها متولدة عنه ، وقد استبعدنا كافة الاحتمالات من كون النظر طريقا للعلم ، كالادراك أو الخبر أو كونه « مما يكسب الناظر حالة تقتضى أنه بأن يختار المعرفة وتدعوه الدواعى اليها أولى من غيرها[٣] » ، نقول فإذا لم يكن هناك حكم على تلك العلاقة بين العلم والنظر الا أنها توليد هذا لذاك ـ كما نلاحظ فى كافة الأفعال المتولدة عن المجاورة أو الرمى أو الاعتماد . . . الخ من هذه الأفعال التى تكون من فعلنا ومقدورة لنا ـ فكذلك الحكم على المعرفة بوصفها متولدة عن النظر ، فحكم المتولدات جميعا لاتختلف فى أنها صادرة بدواعينا وقصودنا وبقدراتنا .

وخير مثال لذلك ماقاله أبو على ـ متمسكا بالمبدأ الذى يقول أن القدرة هى قدرة على الفعل وعلى ضده ـ مستدلا على أن المعرفة « لو لم تكن مقدورة للعبد لم يصح كونه قادراً على اضدادها من الجهل والشك ، فلما ثبتت قدرة

(١ ، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١٠ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١١ .

العبد على الجهل والظن والشك وجب كونه قادرا على المعرفة[١] » ويستطرد في استدلاله بأن العلم ـ بحسبان أنه اعتقاد الشيء على ما هو به ، ولكونه بهذا ضدا للجهل وغيره ـ يجب كون العبد قادرا عليه . أما السهو فكما يقول أبو علي لا يدخل في كونه ضدا للعلم وبالتالي لا يكون مقدورا لأنه ليس اعتقادا ، مثل كون العلم والجهل اعتقادين يتناولان المعتقد على وجهين أحدهما يناقض الآخر ، فالقادر على احدهما قادر على الآخر .

والدليل على أن السهو ليس اعتقادا اصلا أنه « يتعذر معه الأحكام ، التي تصح مع الجهل والعلم والشك من الإرادة والنظر وما شاكلهما ، كما يتعذر مع الموت ما يصح من هذه الأحكام[٢] » وبذلك يخرج السهو عن أن يكون مقدورا للانسان لكونه لا يضاد العلم مثل الجهل .

أما أبو هاشم فيذكر عن السهو أنه لو كان معنى لكان ضدا للعلم ، ولكنه قد علم أنه ليس بمعنى ، وبالتالي فلا يكون ضدا للعلم ، ولا في المقدور فعله . والقاضي يحيل أن يصدر عن الساهي فعل ينسب إلى قدرته أو إلى ارادته ، وهذه الاستحالة مبنية على انتفاء العلم والاعتقاد اللذين يكونان الدواعي التي هي أساس نسبة الفعل إلى فاعله . ويذكر « أن الحي منا قد تصح منه أفعال الجوارح ، وأن يتعذر عليه فعل الإرادة لجواز ـ أن ـ يكون ساهيا ، أو يتولد عن فعله ولا يعتقده[٣] »

وهذا النص للقاضي يتضمن وجهين : الأول : أثبات أن المرادات ـ وهي الأفعال التي تلزم عن الإرادة وتصحبها ـ أفعال للانسان . والوجه الثاني :

---

(١) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢١١ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢١٢ .

(٣) المغني في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٧٩ مخطوط .

هو انكار نسبة فعل الساهي إلى ارادته لانتفاء الاعتقاد ، كما قد يصح من العاجز الإرادة ويتعذر عليه وقوع المراد لكونه ممنوعا من الفعل بحكم فقدان القدرة على الفعل . ولكن الساهي وإن كان قادرا فإنه ليس بمريد للفعل ، وليست عنده الدواعي إلى الفعل ، فينفي عنه انتساب الفعل ، لأن الفعل لا يقع بالقدرة وحدها دون دواع ، ولا بالدواعي وحدها دون القدرة ، بل يقع بالإثنين كما ذكرنا في مبحث الدواعي .

أما عن الترك بالنسبة للنظر ، بحسبان أن القادر هو ما يقدر على الفعل وعلى الترك ، فهذا الترك إما أن يكون تركا للفعل بفعل ما يضاده أو غيره ، وفي الحالة الثانية يكون الترك في مرحلة اللا ـ فعل أو عدم الفعل بالنسبة للفعل الأول المختار المتروك . والمعترض بهذا الاعتراض أراد أن ينفي كوننا قادرين على توليد المعرفة عن نظرنا ، على أساس أنه ظن أنه لا يصح ترك المعرفة فلو صحت من الإنسان القدرة على فعلها لصحت منه كذلك القدرة على تركها بدلا عن فعلها .

وهذا الاعتراض قائم على مغالطة هي افتراض أن الأفعال المتولدة مثل المباشرة من حيث الترك ، ولكن يمكننا حل هذا الإشكال إذا عرفنا « أن المتولدات لا تروك لها ، وأ الترك يختص بشرائط ليصح كونه تركا لما هو ترك له (١) » . فالعلم أو المعرفة ليس ضروريا دائما ـ مع قدرة العبد على فعلها ـ أن يقدر على تركها أيضا كيما تنسب اليه ، لأنها لا ترك لها ـ وهذه القدرة على الترك إذا كانت غير ميسرة في حالة توليد المعرفة ـ وإن كان هذا ليس دائما كما اثبتنا ـ فهي ممكنة في حالة فعلها إبتداءا ، لأنها مفعولة

---

(١) المغني في أبواب التوحيد جـ ١٢ ص ٢١٥ .

بسبب لم يتعد القدرة الفاعلة بحيث يمكن منعه ، لأنه ليس ثمة واسطة فى حالة الفعل المباشر .

وعلى ذلك يمكن إلى حد ما التحكم فيها عن أسباب الفعل المباشر ، أما ما يحدث بوسائط ـ قد يخرج عن نطاق القدرة ـ فلا يمكن أن يمتنع السبب عن التوليد ، أو أن يترك الفعل البتة ، ويكون لا ـ فعل . فشتان بين أن أمسك بحجر وأضرب به جسما آخر دون أن اقذف الحجر من يدى ، وفى هذه الحالة يمكن أن امنع الحجر من أن يضرب ذلك الجسم ، اللهم إلا إذا جاء المانع مصادفة واتفاقا ـ كأن يبتعد الهدف المقصود ، أو ينحرف الحجر ، فلا يصيب الهدف ، أو يتلقاه إنسان آخر فيمنعه من الضربة ـ وهذه الموانع خارجة عن نطاق قدرتى وليست من فعلى ، لأن ترك الفعل الذى قصدت اليه لم يكن من فعلى لأن يترك الفعل الذى قصدت إليه لم يكن من فعلى انا ولكن الترك يستند إلى الموانع التى هى من خارج الفاعل .

ومسألة الترك هذه قد ناقشها ابن حزم ، بأن جعل ثمة افعالا لايستطيع الإنسان تركها بحسب الخصائص التى جبل عليها ولايرى لها تركا فيقول . « ومن عرف تراكيب الاخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير مايفعل مما خلقه الله عز وجل فيه ، فنجد الحافظ لايقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لا يقدر على الحفظ ، والفهيم لا يقدر على الغباوة ، والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم .. الخ من هذه الأفعال التى لا يرى أن لها تركا أو تغييراً تبعا لقدراتها .. فصح أنه لايقدر أحد الا على مايفعل بما يتم الله تعالى فيهم القوة على فعله وإن كان خلاف ذلك متوهم منهم بصحة النية وعدم المانع »[1]

---

(١) الفصل فى الملل والنحل جـ ٣ص ٤٢/٤٣ .

وعلى كل حال فالأفعال المباشرة مع أنه يمكن تركها إلا أن الفاعل للعلم والمعرفة « لا يفعل تركها لأن الحالة التي معها يفعل المعرفة تقتضى أن لا يختار الجهل الا بأن تتغير حالته »[1] ومثال ذلك الإنسان الذى يتذكر علما ما فهو فى تذكره يختار العلم، وكان يمكن أن يختار الجهل إذا تغيرت دواعيه إلى الفعل بورود شبهة وهذه الشبهة تؤدى إلى أن تتغير حالة الناظر من علم إلى ظن بوجود الشبه فيه، وتغيير الحالة هذا هو الذى يمكن فيه أن يترك القادر — على المعرفة — معرفته .

والقاضى يستمر فى بيان ذلك بحسبان أن كون القادر يصح أن يفعل الشىء وأن لا يفعله قضية « مستمرة فى جميع مقدوره، فاما الترك والأخذ فإنما يصحان فى بعض المقدورات دون البعض »[2] فاذا كان الحال هكذا فلاوجه لضرورة اشتمال قاعدة الفعل واللا — فعل على النظر فى توليده للعلم، إذا كان ثمة متولدات تستثنى من هذه القاعدة ولعل العلم، من هذه المستثنيات . فالمعرفة المتولدة عن النظر مع أنها تتولد عنه فى الوقت الثانى، فان تولدها من غير فصل فلا توجد فرصة لدى الناظر كيما يمنع نظره من التوليد وكذلك لا توجد عوائق خارجية يمكن أن تمنعه، لأن المعرفة تتولد باطنيا، ولا يمكن لقادر أن يمنع مثل ذلك التوليد الباطنى، والقياس على ذلك قياس على من لا يستطيع أن يمنع الشارب من أن يتولد عن شربه ارتواء، أو يمنع الآكل من أن يتولد عن اكله الشبع، مادامت الجرعة أو الوجبة قد دخلتا معدته، وكانتا كافيتين من حيث توليد الإرتواء والشبع . وإذا كان لا يجوز هذا المنع من قادر خارج عن الفاعل، فلا يجوز من الفاعل نفسه أن يمنع

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص ٢١٥، ٢١٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢١٩ .

الأكل من أن يشبعه ، أو الماء من أو يرويه ، وكذلك (يصح أن يمنع نفسه فى الثانى من حال النظر عن فعل المعرفة سواء بقى على حاله فى القوة أو تغير إلى ضعف[1] فإذا جاز هذا ، جاز كذلك ما ترتب عليه من أن النظر لا يمكن تركه ، وهو فعل للانسان ، وكل ما تولد عنه يكون فعلا للانسان ، بحسبان أن المسبب يتبع فاعل السبب ، وفاعل النظر هو الإنسان فيكون فاعل العلم هو الإنسان كذلك .

وسبيلنا فى قولنا أن المتولدات الإنسانية لا تروك لها – فى جميع الأحوال – سبيل ما نقوله كذلك فى حق الله تعالى من « كونه تعالى قادراً على الأفعال وأن استحال عليه الترك والأخذ »[2] ولسنا — فى ايرادنا لهذا المثال — نريد أن نقيس القدرة الألهية الشاملة بالقدرة المحدودة الإنسانية ، وإنما وجه القياس لإثبات الدلالة على أن ثمة أفعالا لا يمكن تركها ، وثمة قادرين لا يستطيعون ترك أفعالهم . وعدم الاستطاعة هذا ليس عجزا فى القدرة أو نقصا فيها أو شكا فى الاختيار والحرية ، ولكن نوع من تحديد الأفعال بالصفات الذاتية للفاعل ، والصفات الطبيعية للأشياء فالإله – جلت قدرته – يقدر على ترك أفعاله ولكنه لا يرتضى هذا الترك لأن حالة الفعل عادة تعد أكمل وأشرف عن حالة عدم الفعل أو اللا – فعل .

ويمكن أن نثبت ذلك للانسان فى الأفعال التى لا تروك لها ، بحسبان أن الإنسان ينشد الكمال ويفتقده دائما ، وعلى ذلك فهو يفضل الفعل على عدمه أو تركه ، كما أنه فى مملكته الصغيرة يريد أن يتشبه بالإله ، فيحقق أقصى ما يمكن تحقيقه من الأفعال والممكنات ، لأنه يريد أن يحقق وجوده ،

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٢ ص٢١٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١٢ ص ٢٠٦ .

وهذا التحقيق للوجود لا يكون إلا بالفعل لا بالترك ، وإلا فلو استطردنا في تعميم الترك هذا لأنعدمت فاعلية الإنسان ، وأصبح بمثابة شيء مهمل لا قيمة له ، وكأن دوره في الحياة كحجر ، بل كان أخس منه ؛ لأن الحجر لا توجد فيه صفات الفعل والقدرة والاختيار ، أما الإنسان الموجود فيه تلك الصفات ولا يحقق أوجهها فيكون أخس من الجمادات .

ولكننا لا نريد أن نستطرد في رفض ذلك الترك كلية ، بل يمكن أن نشير إلى أنه قد يوجد ترك مؤقت للأفعال ، ومنها النظر ، بأن لا يتنبه الناظر انتباهاً كاملا ولا يركز تركيزاً تاماً ، فلا يتولد لديه العلم ، ولكن لا نقول انه يتولد عنده جهل ، إذ أنه بمجرد زوال حالة عدم الانتباه أو حالة اللامبالاة هذه يتولد لديه العلم والمعرفة بما أمامه في الوقت الثاني للنظر . وعلى ذلك يمكن أن نسميه تركا مؤقتاً لوجود عائق داخلي ولكنه عائق أو مانع ذاتي متعمد ، وهو ما يقال عنه صارف عن الفعل ، وهذه الحالة نظراً لعدم دوامها فلا نستطيع أن نطلقها اطلاقا عاماً . فنقول إن للعلم تركا هو جهل ، ولكن هذا الترك المؤقت أو اللامبالاة ليس من الضروري تسميتها بالجهل أو ضد العلم ، بل هي حالة أشبه بحالة الطمس أو المحو المؤقت التي تعترى الإنسان حينما ينظر في دليل ما ثم لا يصحب نظره تركيز وانتباه ، بل ينصرف إلى أشياء أخرى . وكفى بما أوردناه بياناً وتبييناً [1] .

ولكن ما موقفنا من هؤلاء الذين يعترضون على توليد العلوم بحجة الاستغناء عنه عقلا ونقلا ؟ ولكن يمكننا فهم أهمية توليد النظر للعلم إذا نظرنا فيما وصل القاضي إليه من خلاصة هي أن : « النظر لو لم يولد العلم ، لما

---

(١) راجع المغنى ج ٩ ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، التذكرة في علم الكلام ص١٤٠/١٤٥ . وشرح عيون المسائل ص ٢٠٢ .

عرفنا صحة الكتاب أصلا ... لأنه لا بد فيه من تأمل ليعرف به المراد »[1]

ولعله فى هذا الحكم متأثر كل التأثر بالنزعة العقلية عند المعتزلة ، التى غلبت على تفكيرهم ، حتى أنها قد أثرت على فكرهم الدينى ، لدرجة أنه قد يحتمل أنهم أسسوا شريعة عقلية ، وليس هذا بمتعارض مع الدين والشريعة ، لأن المؤمن العاقل المتفكر المتبصر المتأمل فى دينه خير من المؤمن المقلد ، والذى يعد دينه دين عوام ، وليس دينا عميقا بل ساذجا سطحيا .

وعلى ذلك فالنظر العقلى لا يتعارض مع الشرائع كما أنها لا تلغى قيمته ولا تلغيه كحقيقة واقعة ، بل على العكس فإن مجرد حاجتنا إلى قراءة القرآن ، وحاجتنا إلى معرفة السنة ، كل هذه الحاجات لا تتحقق لنا إلا عن طريق النظر ، وهى فى النهاية لا تحصل الا متولدة بوصفها علما حاصلا عن النظر .

وإن ابن رشد فى فصل المقال قد أشار إلى هذا التزاوج بين الشريعة والحكمة ، أو بين السمع والنظر العقلى ، فقال أن « الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ، فبين أن ما يدل عليه الاسم إما واجب بالشرع وأما مندوب إليه ، فاما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وطلب معرفتها به ، فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله : (فاعتبروا يا أولى الأبصار ، الحشر ، آية ٢) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى والشرعى معا . ... وإذ كانت هذه الشرائع حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له ... فالحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة »[2] .

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ١٢ ص ١٦٩ .

(٢) ابن رشد ، « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » تقديم وتحقيق البير نصرى ، ص ٢٧/٣٥ — المطبعة الكاثوليكية — طبعة أولى سنة ١٩٦١ .

وهكذا فان ماذهب إليه ابن رشد ، والمعتزلة من قبله ، من التوفيق بين الفلسفة والشريعة أو بين النظر العقلى والسمع ، وكذلك سائر الآيات التى ذكروها أو لم يذكروها ، وجميعها أقوال وآيات تحض على البحث والعلم والمعرفة ، نقول أن كل هذا دليل على صحة النظر ، وصحته فى توليده للعلم ، وحتى فان هؤلاء الذين يعترضون على توليد العلم عن النظر ، إنما يمكن أن نرد عليهم من حالتهم ، بأنهم لم يعلموا ولم يعرفوا بطلان مذهب المعتزلة فى التولد إلا بعد أن نظروا فى مذهبهم وأقوالهم وتعقلوه وتفهموه ، ذلك لأن الناقد لابد أن يفهم ماينقده ، فهم احاطة ، وليس فهما سطحيا ساذجا. ونريد أن نقول إن هؤلاء الناقدين قد خالفو أنفسهم ، لأن كل اعتراضاتهم — عقلية وسمعية — عبارة عن معرفة وعلم متولد عن نظرهم ، فهم قد ناقضوا أنفسهم ، وسبيلهم فى ذلك سبيل السفسطائية الذين ينكرون الأشياء وأنكروا أنفسهم بوصفهم أشياء موجودة ، وكذلك كان فى أنكارهم لوجود الحقائق ، انكار لكلامهم ولأرائهم ونفى لكونه حقيقة . ولذلك نجد أبا القاسم البلخى قدمنع من مجادلتهم والرد عليهم « لأن ما جحدوه هو الأصل ، ولا دليل عليه ، فلا تصح محاجتهم »[1] أو كما يذكر القاضى أن بعض المتقدمين قد ألزم السفسطائية من كلامهم بأن قال : « أبعلم قلتم ؟ أنه لاعلم ولا حقيقة ! ! فان قالوا . نعم ، اثبتوا العلم — الذى أنكروه — وأن قالو : لا لم يستحقوا جوابا »[2] ، ذلك لأنهم قد أنكروا أقوالهم وعلومهم وبالتالى أنفسهم ، وذلك « لأن من يزعم أنه لايعلم أيناظر أم لا ، بل لا يدرى أموجود هو أم لا . كيف يرد عليه ؟ وهل مخاطبته الا كالسكوت عنه » ؟[3] وما يقال

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٢ ص ٤١ .

(٢،٣) نفس المصدر جـ١٢ ص ٤١ .

على السفسطائية نستطيع أن نقوله ونطلقه على منكرى صحة النظر ، ومنكرى توليده للعلم ، لأنهم فى ذلك ينكرون مالديهم من علم . لأننا لوسألناهم : كيف حصل علمكم بأن مذهب المعتزلة فى التولد خاطىء ؟ فلو قالوا . بأن ذلك عن طريق العادة ، قيل لهم . فما هى الوسيلة إلى تلك العادة ؟ لم يجدوا غير القول بأنه النظر ، سواء كان هذا النظر عقليا أو حسيا أو بديهيا .

وعلى ذلك يكون مذهب المعتزلة فى التولد — بالنسبة للعلم الآن — هو الصحيح كما أثبتنا صحته بالنسبة لسائر المتولدات . أما مذهب المخالفين فليس الا جحدا بالضرورة العقلية ، وأنكارا للبديهيات ، بل انكارا لعلمهم هم فهم لايعارضون الا أنفسهم وأقوالهم وعلومهم بنفى صحة النظر ، ونفى كونه مولدا للعلم .

٦ — تولد الاستدلال فى الأقيسة :ـ

وبمعنى آخر : هل تتولد النتيجة عن المقدمتين ؟

تلك المسألة من المسائل التى نرى أن لها اتصالا وثيقا بهذا البحث ، ذلك لأننا فى الأقيسة الاستدلالية المنتجه ، منطقيا ، نجد أن كل قياس مركب من مقدمتين — كبرى وصغرى — ونتيجة . ونستطيع أن نصل إلى النتيجة عن طريق حد أوسط ، يكون بمثابة الواسطة أو الأداة التى تتوسط بين الحدين المنطقيين ، وبه يمكن أن ينتج القياس صحيحا ، وذلك بشرط أن يكون أحد الحدين — على الأقل ـ مستغرقا فى احدى المقدمتين ، كما يستغرق أحد الحدود الصغرى والكبرى على الأقل كذلك ، لأن الاستغراق يكون لتوضيح أن ثمة رابطة وعلاقة بين الحدود لامكان الاستنتاج منهما على أن يتوافق هذا الاستغراق مع ما استغرق فى النتيجة . وبذلك يصح مايرويه الرازى عن ابن سينا من أنه قد ذهب إلى أن « حضور المقدمتين فى الذهن لا يكفى

لحصول النتيجة » [1] بمعنى أنه قد يكون لدى الإنسان معرفة بأن كل بغلة عاقر ، ورأى حيوانا وعلم أنه بغلة ، ومع هذا فقد يرى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حبلى ، وكأنها ليست عاقرا فيكون حضور المقدمتين غير كاف لتوليد النتيجة ، بل لابد إلى جانب ذلك من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية [2] » ولكن الرازى ينبه إلى أن الشك فى صحة الانتاج قد يحدث إذا كان علمنا مقتصرا على احدى المقدمتين فقط ، أما إن كنا عالمين بكلتيهما ، ويكون علمنا صحيحا ، فيصح فى هذه الحالة الإنتاج منهما ، وذلك « لأن العلم بكل واحد من المقدمتين - على حده - لايستلزم العلم بالنتيجة ، والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة » [3] وذلك يتضح فى قولنا أن كل واحد من آحاد العشرة لايوجب وجود العشرة بينما نجد أن مجموع تلك الآحاد يستلزم وجودها ضرورة بينما العكس يمكن أن يكون صحيحاً بمعنى أن العشرة تتضمن فى ذاتها وجود الواحد والآحاد عامة . إذ أنها عبارة عن عشرة آحاد ، وهذا مايذهب إليه ابن سينا فى قوله أن « كل علة جملة هى غير شىء من آحادها ، فهى علة أولا للاحاد ، ثم للجملة ، والافلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بأحادها لم تحتج إليها » [4]

وكذلك فكل مقدمة على انفرادها لاتتضمن النتيجة الا بحضور المقدمة الأخرى معها ، ووجود عملية الربط بينهما على الوجه السليم بالحدود الوسطى ، إلى جانب تفطن الذهن ووعيه لمسألة التضمن بين الأنواع والأجناس التى

(١، ٢) محصل أفكار المتقدمين ص ٣٠ .

(٣) محصل أفكار المتقدمين ص ١٠٦ .

(٤) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » تحقيق د . سليمان دنيا ، جـ ٣ ص ٤٥٣ ، دار المعارف القاهرة سنة ١٩٥٨ .

تشير إليها الحدود . لأن المسألة ليست مجرد رص للحدود والمقدمات دون أن تعطينا ـ تلك الحدود والمقدمات ـ العلاقة الجزئية أو الكلية ، وعلاقة التضمن بين الحدود . وعلى ذلك نستطيع أن نبين أن النتيجة المتولدة عن المتقدمين ترجع في توليدها إلى الإنسان الذى أقام القياس ، واكتشف علاقة التضمن والاندراج بين الكلى والجزئى ، وركب الحدود على نحو يمكن أن تنتج منه . والا فلو أخذنا تلك الحدود عينها ووضعناها دون ترتيب منطقى ، وأعطيناهاالإنسان ليس لديه ـ ذهنيا أو عقليا ـ أى علم أو معرفة بتركيب الأقيسة وكيفية الإنتاج الصحيح ، فلن يستطيع أن يفهم مالديه ، ولا يستطيع أن يخرج لنا بشيء منطقى سليم .

لذلك يمكن القول أن إنتاج الأقيسة ليس فى الأقيسة ذاتها ، وكذلك فليست المقدمات هى أسباب النتيجة ، بل هى شرط من شروط حصول النتائج ، أما السبب الأول والجوهرى فهو العقل الفطن إلى عملية القياس والاستدلال ثم الاستنتاج المنطقى . وكأن القياس يمكن أن يعد من العلوم الصحيحة التى تتولد عن نظر الإنسان وبالتالى يكون من أفعاله .

حقا أن النتيجة متضمنة بالضرورة فى المقدمات ، ولكنها لم تكن لتتولد لولا عمليتى الترتيب والتركيب المنطقيين . ثم الإستنتاج بعد ذلك ، المرجع الأول والأخير إلى الإنسان المستدل والمستنتج لا إلى المقدمات ، وإلا فلو تركنا المقدمات فلن نحصل على نتائج ، والمسالة ليست مجرد تضمن واشتمال على أحكام ، بقدر ماهى الحصول على كيفية استخراج واستنتاج تلك المتضمنات وهذه المشمولات مما تضمنت فيها ، وهذا يرجع إلى الانسان أو إلى علة أولى خارجة عن القياس ذاته وذلك ما يقوله ابن سينا من أن « كل جملة ، كل واحد منها معلول ، فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها[1] . وأن

(١) الاشارات والتنبيهات جـ ٣ ص ٤٥١ .

كان ابن سيناء يقصد بهذه العلة الخارجة . « . . . . الباقي (وهو الله تعالى [٢] » ، فان ماقصدناه هو أن نبين أن الأقيسة لاتنتج من ذاتها وبطبيعتها بحسب وجوب طبيعي ذاتي ، بل يكون إنتاجها من علة خارجة عنها . أما ما هذه العلة ؟ فهذا مافيه الخلاف ، فتكون بحسب مذهب المعتزلة هي الإنسان الذي ركب القياس ورتبه بحيث أوجد واسطة بين الحدود ، ولا يمكن أن يكون الله تعالى هو فاعل النتيجة ، لأنه من جهة لايدخل أفعالنا ، ومن جهة أخرى لايحتاج في فاعليته إلى واسطة ، ولأن القياس لاينتج الا بواسطة - هي الحدود الوسطى - فيكون الله تعالى مستغن عن أن يستدل ، أو أن يعلم الأشياء باستعمال القياس لأنه يعلم كل شيء دفعة واحدة ومباشرة ، اللهم إلا إذا كان هناك نوع من الأقيسة يستخدمه هو دون شريطة الحد الأوسط. أما في نطاق استدلالاتنا فلا يوجد قياس دون حدود وسطى ولذلك فان للانسان دوراً كبيراً ورئيسياً في الاستدلال القياسي أو الاستنتاج المنطقي ودوره هذا لا يقل عن دوره في توليد النظر للعلم ، أو توليد الضرب للألم سواء كان في جسمه أو في جسم غيره .

---

(١) الاشارات والتنبيهات ج ٣ ص ٤٢٢ .

الباب الرابع



الفصل الأول

التوليد والأفعال الإلهية

إذا كان الإنسان تصدر منه أفعال على سبيل التوليد - كما ذكرنا - وإذا كانت الطبيعة، أو الصفات الطبيعية للأشياء تفعل هى الأخرى وتتفاعل على سبيل التوليد - كما سنذكر - فما هو الحال بالنسبة لأفعال الإله ؟ هل تصدر أفعاله جميعها مباشرة ومخترعة، أم أنه يفعل على سبيل التوليد ؟ ولقد توسع المعتزلة فى تطبيق فكرة السببية على الأفعال، حتى جعلوها تمتد حتى اشتملت الأفعال الالهية، بحيث فلسفوا تلك الأفعال فلسفة طبيعية، بحسبان أن الأفعال تستند فى وجودها إلى أسباب، ولا مدخل للفاعل فى ذلك أيا كان. فلا اختلاف بين توليد سبب عن إنسان وتوليده عن أى فاعل آخر. أى أن المعتزلة قد نظروا إلى ذلك من زاوية هى أن ايجاب الأسباب لما توجبه لا يختلف بحسب الفاعلين.

ولقد أقام المعتزلة هذه النظرة على أساس هذا المبدأ وهو أن « كل ما يقع متولدا يستحيل وقوعه مبتدءاً من فعل أى فاعل[1] ». على أننا سنلاحظ فيما بعد كذب فكرة « الاستحالة » هذه، لأننا سنجد أنه « يمكن » لله تعالى أن يفعل مبتدءاً ما نفعله نحن متولدا.

ولقد كان الاختلاف فى هذه المسألة بين أبى على الجبائى وأبى هاشم —

(١) المغنى فى أبواب العدل والتوحيد جـ ٩ ص ٢٣٠.

إذ أن المعتزلة الذين قالوا بالأفعال المتولدة منذ أبي الهذيل وبشر بن المعتمر حتى الجبائيين ، لم ينظروا إلى أفعال الله تعالى من زاوية الفاعلية بالأسباب - فكان الجبائيان — ومن بعدهم القاضي — هم أول من طبق هذا المبدأ على أفعاله تعالى. روى القاضي عن أبي هاشم أنه قال : « أنه تعالى يفعل على جهة التوليد بسبب كالواحد منا ، وإن كان يحيل كونه محتاجا إلى السبب كحاجتنا إليه[1] . وكأن أبا هاشم في قوله أن الله تعالى يفعل بالأسباب مثلما نفعل بالأسباب لم يرد من ذلك افتقار الأله إلى السبب في أفعاله كافتقارنا نحن إليه، بل أن الفعل المتولد نفسه هو الذي يحتاج إلى السبب كيما يتولد، فكان الحاجة إلى السبب راجعة إلى الفعل لا إلى الفاعل . هذا بالنسبة لأفعاله تعالى ، أما بالنسبة لأفعالنا فيحصل الافتقار والحاجة من الفعل والفاعل لوجود الأسباب المولدة، بحيث أنه بغير ذلك لا يتيسر وجود الفعل ، ويتيسر للفاعل ايجاده .

ولذلك فإننا نجد أبا علي قد أحال ذلك في القديم إذ أنه « لا يفعل بالأسباب ... كما لا يصح أن يفعل بالآلة[2] » وأن أبا علي قد رفض أن يفعل الله بهذه الوسائط — من أسباب وآلات — خوفا من أن يؤدى القول بضرورتها في الأفعال الآلهية إلى القول بحاجة الآلة وافتقاره إلى تلك الآلات والأسباب في ايجاد أفعاله ، فهو يرى أنه من الأفضل أن يقال أن كل ما يفعله على جهة الإختراع والابتداء ، ويقال أنه بسبب يوجب الفعل انما يفعل الفعل عنده لا أنه يفعله به[2] »

وأن ادخال لفظة « عند » بدلا من لفظة « به » ينطوى على دقة في

---

(١) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ١٧٤ ، ٣٢٨ .
(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٢٧ .

التعبير بالنسبة لتطبيق علاقة السببية على أفعال الله ، ذلك لأن لفظة « عند » تحتمل الإقتران العادى بين شيئين وليس بينهما ارتباط سببى ، هذا بخلاف الحال بالنسبة للفظة « به » التى تحتمل معنى الضرورة والتوقف بين الأسباب ومسبباتها . وهذا سبق من الجبائيين للقول بفكرة الإقتران فى العادة بين الأسباب والمسببات ، والتى قال بها فيما بعد الغزالى وهيوم ، حيث ذهبا إلى أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى أن حضور الأول يجعلنا دائما نفكر فى الثانى ، وعلى ذلك تعود علاقة العلية إلى مجرد عادة فكرية ناشئة من ضرورة تصور اللاحق فى ضوء السابق (*) .

ولقد رأى أبو على أن الأسباب التى يؤدى وجودها إلى تولد أفعال عنها من جهتنا ، نفس هذه الأسباب إذا وجدت من جهة الله تعالى فلا يمكن أن تولد ، وأن حصل عنها فعل فليس على سبيل التوليد ، بل أن الله تعالى يبتدىء بإيجاده . وذلك لأن أفعاله ـ عز وجل ـ تصدر كلها على جهة المباشرة والابتداء والإختراع لا على جهة التوليد والتراخى . وهو تعالى حينما يفعل فإنما تصدر أفعاله عنه دون سبب أو داع أو قصد ، وهذه شروط التوليد فى أفعالنا لذلك فلا تكون متولدة عنه .

أما القاضى فإنه يميل فى هذه المسألة الى القول بما قال به أبو هاشم . اذ يرى أن الفعل الحاصل أو المتولد يحدث طبقا للسبب وما يرجع اليه ، وليس طبقا لحال فاعل السبب . وعلى ذلك يكون اختلاف الفاعلين لا تأثير له فى كون السبب مولدا أو مباشرا ، بحيث أنه إذا حصل السبب الذى يؤدى إلى الاعتماد فى جهة من الجهات فإن الحركة تتولد بصرف النظر عن الفاعل —

(*) راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦٨ القاهرة سنة ١٩٥٧ وكذلك قارن الغزالى فى قوله أن الوجود عند الشيء لايدل على أنه موجود به « تهافت الفلاسفة ص ٢٧٩ .

أي فاعل سبب الاعتماد - سواء كان « مريدا أو كارها » وعالما أو غافلا ساهيا [1]

وكذلك الحال بالنسبة للضرب بوصفه سببا يتولد عنه الألم ، فان أي ضرب يحدث في بدن الحي فان الألم يتولد عنه بالضرورة وسواء كان الفاعل قاصدا أو غير قاصد ، كارها للألم أو مريده ، لأن الألم لا يكون ألما تبعا لفاعله بل تبعا للضرب من حيث الشدة والضعف ، وتبعا للمحل الواقع فيه الضرب. أي المضروب الذى حدث فيه التقطيع والوهي ، لأن تحمل الألم يتفاوت من شخص لآخر ومن كائن لآخر ، لذلك فان الجماد لا يتألم من الضرب ، ومهما يكن الأمر فان السبب مادام يولد لهذه الوجوه التي ذكرناها ، فيجب أن تستوى فيه أحوال الفاعلين ، حتى إذا ولد من فعلنا ولد عن فعل غيرنا [2] .

ويبدو أن المقصود بهذا الغير أنه ليس إنسانا مثلنا ، بل المقصود هو الله تعالى ، بحيث يمكننا القول بأن كل سبب من أسباب الأفعال التى ذكرناها على سبيل المثال ، وكذلك سائر الأسباب التى تولد أفعالا من جهتنا ، هذا السبب « متى وجد منه تعالى مثله على الوجه الذى يولد من فعلنا فلابد من أن يولد [3] » ذلك لأن السببية إن اختلفت بحسب الفاعلين لأدى ذلك إلى أن يتولد فعل عن سبب من زيد ولا يتولد من عمرو ، أو يتولد من المؤمن ولا يتولد من المشرك ، أو يتولد من جهة من بالمشرق ولا يتولد من جهة من بالمغرب ، مع أن سبب الفعل في كل هذه الأحوال واحد . وهذا لا يمكن تعقله لأن المعلول يتبع علته ويرتبط بها ، وتلك مسلمة صادقة في في أى زمان ، وأى مكان ، وتتعدى الأشخاص . وهذه المسألة لا تحتاج إلى تقرير من جهتنا

---

(١) المحيط بالتكليف . جـ ١ صـ ٤١٥ بيروت .

(٢) المحيط بالتكليف جـ ١ صـ ٤١٥ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ صـ ٢٢٨ وقارن صـ ٢٠٥/٢٠٦ نفس المصدر .

إذ أنها من بدائه العقول وإذ قد ثبت أن الفاعل يوجب سببه ضرورة ولا يختلف بحسب الفاعل فإنه يجب إذا ولد سبب ما من جهتنا فعلا، أن يولد من فعله عز وجل.

وهكذا فإن حكم الفعل والسبب الذى يولده بمنزلة التقبيح والتحسين، إذ أن القبيح هو القبيح من أى فاعل فعله، وكذلك الحال بالنسبة للحسن، وذلك لأن « الأفعال انما تقبح وتحسن لا لحال يرجع إلى الفاعل ولا لأمر يتعلق باختياره »[1]. وهنا تتبدى النزعة الموضوعية العقلية التى اشتملت على سائر مسائل المعتزلة.

وقد رأى أبو على الجبائى أننا لما كنا لا نستطيع أن نفعل المتولد مباشرا لقصور قدرتنا وعجزها عن ذلك. فعلناه على سبيل التوليد، بينما الله سبحانه يصح أن يفعله مباشراً تبعاً لكونه شامل القدرة ومتمكنا من سائر الأفعال بأى جهة من الجهات.

أما القاضى فهو ينظر إلى هذه المسألة من ناحية أخرى، حيث يذكر أن الأفعال أما أن تقع مباشرة واما متولدة، والمباشرة - كما علمنا — هى التى تقع بدون سبب، والمتولدة هى الواقعة بالاسباب، فاذا كان أبو على قد قصد من قوله، أنه بالنسبة لأفعال الإله أن مايقع بسبب هوعينه يجوز أن يقع مبتدءا فهذا خلف، إذ أن من التناقض المنطقى أن يقال، أن هذا الفعل يقع بسبب وبدون سبب فى نفس الوقت.

ولكن يمكن النظر إلى هذه المسألة على الوجه الآتى: وهو أنه لما صح من القديم أن يفعل على الوجهين جميعا، فيجب أن يفعل الفعل مباشراً أو

---

(١) نفس المصدر جـ ٩ ص

متولداً كيفما يشاء ، فيكون الفعل ممكن الإحداثه من الوجهين ، ولكن من الأصح والأصوب أن يفعله ابتداء بدلا من أن يفعله متولدا . فإذا وجد السبب فالاولى أن يجعل الفعل متوالدا بدلا من أن يجعله مباشرا . وذلك لوجود السبب الذى عنه ومعه يوجد المسبب عند استيفاء شروطه .

ويتضح ذلك إذا ماقارنا هذا الحكم بالحكم على من يحرك يده باليد الأخرى ـ مع سلامتها ـ فإن حركة هذه اليد متولدة عن حركة اليد الأخرى بسبب اعتماد احداها على الأخرى فى الحركة، أننا نعلم أن ذلك الشخص يستطيع أن يبتدىء تحريك يده دون مساعدة الأخرى، وعلى ذلك فاذا حكمنا على من أحدث فعلا، بطريقة معينة ـ بأنه فاعل مولد للفعل بالسبب ، ثم جاء انسان آخر ، وفعل بنفس الطريقة السابقة وأوجد مثيل الفعل المتولد عن الشخص السابق ، نقول إذا حكمنا بالتساوى بينهما من حيث الفاعلية ،لوجب علينا أن نقيس الغائب على الشاهد، إذ أن من حق السبب المولد أن يولد من أى فاعل كان، وينبغى حينئذ أن نحكم بأن أفعاله تعالى من حيث تصدر عن سبب فإنها تحصل على سبيل التوليد . وهذا الحكم قائم على المسلمة القائلة أن المساويين لشىء ثالث متساويان . وهذا الرأى للمعتزلة تظهر فيه ـ كما ذكرنا ـ النزعة العقلية المنطقية والنزعة العلمية الطبيعية الأصلية ، كما يبدو فيه النهج على المنهج الرياضى. ذلك لأننا نعلم أو نعتقد أن أحكام الأعداد الرياضية لا تختلف فى الغائب عنها فى الشاهد فنحن نعلم أن مجموع ٥ + ٧ = ١٢ فى أى زمان ومكان ، ومن أى شخص يقوم بعملية الجمع بينهما. لأن الأعداد الحسابية متضمنة لحاصل جمعها ضرورة دون دخل وتأثير من جامعها ومركبها . ونظير من يقول بأن المتولدات تختلف بحسب الفاعلين ، ـ وأنها عندنا ليست كما هى عند الإله ـ نظير ذلك الذى

يقول أن حاصل جمع ٥ + ٧ عند الإله = ٣٠ أو ٨ مثلا .

فالأعداد الرياضية ـ ومثلها الفاعلية بالسبب على سبيل التوليد ـ تحمل فى ذاتها صحتها ولا مدخل للفاعلين، للتأثير أو التغيير فيها . « وعلى هذا لما كان حدوث فعل أحدنا بحسب قصوده ودواعيه دلالة على أنه الفاعل المحدث ـ وكانت هذه الطريقة توجد فى غيره قضينا بأنه أيضاً فاعل لفعله ... حتى لا يجوز أى تخالف بين الفاعلين [1] » .

وأن هذا الحكم لا ينطوى على إيجاد مشابهة بيننا وبين القديم من حيث القدرة ، بل هو لتقرير عموم مبدأ السببية والارتباط بين الأفعال . وهو سبحانه القائل (وآتيناه من كل شىء سببا فأتبع سببا ـ الكهف ٨٥) وكذلك قوله تعالى . (فليرتقوا فى الأسباب ـ سورة ص آية ١٠) .

ولقد أورد شيوخ المعتزلة طرقا وأدلة لإثبات أن ما نجعله متولدا من فعلنا فكذلك يجب أن نجعله متولدا من فعله تعالى . وهذه الأدلة منها :

١ ـ الاعتماد الذى يحدث عن جهتنا وقدرتنا « إنما علم أنه يولد ، لوقوع السبب . الذى هو الحركة والصوت بحسبه [2] » . وإذا كان كل اعتماد تتولد عنه الأصوات والحركات وسائر الأكوان ، كما أن لا شىء من هذه الأفعال يتولد دون اعتماد يسببه ، انتهينا الى أن كل اعتماد من فعله تعالى فإنما يؤدى إلى توليد تلك الأفعال ، وأن انكار صدور هذه الأفعال منه على سبيل التولد يؤدى الى انكار صدورها منا كذلك اذ أنه لا سبيل لمن نفى التوليد من فعل القديم أن يثبت للواحد منا فعلا البتة . ولا معنى للاستناد الى مسألة المدح والذم التى على أساسها ينسب الفعل للانسان . وأن هذه النسبة

---

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٣٩٦ — ط . القاهرة .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٢٨ .

لا وجه لها بالنسبة لأفعاله تعالى لأنه لا يخضع للذم أو للمدح ، ذلك لأن المدح والذم هو تقييم للأفعال وهو لا يخضع لهذا التقييم . والأشياء جميعها مستقلة تماما فى فعلها وتأثيرها عن فعل الله تعالى ، فالحجر مثلا « لو لم يكن مافيه من الإعتماد موجبا لهويه لوجب أن يقف ، ولو كان تعالى هو المبتدىء بفعل الانحدار فيه لم يكن ذلك بأولى من وقوفه « ... واذا كان هو المحرك للجسم يمنة ويسرة لم يكن أحد الفعلين أولى من الآخر[1] » . وعلى ذلك ، وإذا ماوجدنا جسماً ينحدر ، صح أن نحكم بأن هذا الانحدار انما هو متسبب عن الإعتماد الموجود فيه وهو قوة الميل .

ويذكر أبو هاشم أن هذه الحركات لا يمكن أن تكون متولدة « عند الاعتماد بالعادة »[2] . ذلك لأن الحدوث بالعادة يؤدى إلى إحتمال إختلاف الإعتماد بحسب بعض الأزمنة والأماكن ، فتجوز المحالات ، كأن تجرى السفينة ضد إتجاه جريان الماء ، بخلاف ما نجده من جريانها تبعاً لاتجاه الماء . فإذا صح أن الإعتماد إنما هو سبب لتوليد الحركات والأصوات ... إلخ ، إلى جانب أن السبب لا يختلف فى كونه سبباً بحسب الأزمنة والأماكن والأشخاص ، صح كذلك أن الإعتماد من جهة الله تعالى يمكن — لكونه سبباً — أن يتولد عنه ما يتولد عندما يكون الإعتماد من فعلنا نحن . والأمثلة على ذلك كثيرة مثل تسخير الرياح للطير ، والماء للسفن ، والحيوانات للآدميين ... إلخ من هذه الأشياء التى يحدث الله أفعالها بوسائط وأسباب ، تكون حركاتها متولدة عن تلك الأسباب التى أوجدها الله ، فثبت عقلا

(١ ، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٢٧ ، ٢٢٩ على التوالى .

ونقلا أن الله يمكن أن يفعل بالأسباب وعلى سبيل التوليد ، والآيات القرآنية كثيرة فى هذا الصدد .

٢ — ومن الأدلة كذلك على فاعليته تعالى بالأسباب على سبيل التوليد ، ما يحدث بالنسبة لتوليد التأليفات ، فما قررناه فى الإعتماد ، يمكن أن نستدل به فى المجاورة بوصفها فعلا وسببا مولداً للتأليف بين الجسمين المتجاورين ، فالمجاورة وسائر الأسباب المولدة « إنما تولد لأمر يرجع إليها لا إلى الفاعل منا »[1] . ذلك لأن أى فعل يصدر عن سبب ما فإنما يتبع فى وقوعه السبب ذاته دون اختيار الفاعل أو أحواله . فمجاورة جسم لجسم آخر يتولد عنها تأليف بين الجسمين ، بصرف النظر عما إذا كان فاعل المجاورة قد قصد إلى هذا التأليف أم ألجئ إليه ، لأن القصد والاختيار أو الإلجاء لا يؤثران فى كون الفعل فعلا ، بل يؤثران فى مدى نسبة الفعل إلى الفاعل أى من حيث الإختيار والحرية ، أو الجبر والاضطرار ، أعنى فى تحديد المسئولية .

وإذا جاز عليه تعالى أن « لا يفعل على سبيل التوليد لجاز أن يجاور بين الجوهرين ولا يفعل فيهما التأليف »[2] . ولأن التأليف لا يوجد إلا بسبب المجاورة وليس هناك وجه آخر لوجود التأليف بغيرها . ثبت أن أى تجاور يحدث بين جسمين ، فلابد أن يتولد عنه تأليف . وحينئذ لن يكون الإله ، مضطراً إلى فعل هذا التأليف ـ لأنه يتعالى على الاضطرار ـ ، وكذلك فإنه لا يجب أن يختار فعل هذه المجاورة ولا يحدث عنها تأليف ، لأن هذا الوجه من الفعل يشذ على المسلمة التى وضعها العقل وهى حدوث التأليف بين الأجسام من مجرد تجاورها ، كما أن الخروج على ذلك إبطال لما اصطلحت عليه العقول ، واعتادت عليه معارفنا .

---

(١) المغنى حـ ٩ ص ٢٢٩

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٠ .

ولا يمكن إرجاع هذا التأليف إلى طبع المحل بحسبان استحالة خلوه عن الأكوان ، ذلك لأنه إن رجع سبب التأليف إلى المحل دون المجاورة - كيما ينتفى عن كونه فعلا متولدا عن فعله تعالى - لثبت ذلك فى أفعالنا أيضاً ، بحيث يمكن القول « بأن التأليف إنما وجب وجوده لأمر يرجع إلى المحل ، فإذا لم يقدح ذلك فى كونها مولدة له من فعلنا ، لم يقدح ذلك فى كونها مولدة عن فعل القديم »[1] . وحتى لو سلمنا بذلك ، فإن كون التأليف موجوداً فى محل ما ، لا يمنع من أن يكون متولداً عن المجاورة ، فاذا تولد عنها وبسببها ، بحيث كانت علة كافية لتوليده ، ثبت أنه يتولد عن المجاورة التى نفعلها ، وكذلك يتولد عن المجاورة التى يفعلها الله سبحانه . ولا يمكن القول أنه تعالى يفعل التأليف بطريق العادة ، لأن ذلك يؤدى إلى احتمال أن يفعل المجاورة فى كل واحد من الجزئين ، فلا يحدث تأليف ، وهذا لا يقدح فى كونها - أى المجاورة ، مولدة التأليف . لأن مفهوم المجاورة أن يحصل تماس بين جزئين أو أكثر - لا فى جزء واحد - فالمجاورة تشبه علاقات التضايف المنطقى بين شيئين يقتضى وجود أحدهما وجود الآخر ، وإلا لما سمى كل منهما مجاوراً .

والتأليف لا يوجد بدونها « لأنه لا وجه من التعلق بينه وبين المجاورة سواه ، يوجب وجوده عند وجودها ، ولذلك حكمنا بكونه متولداً عنها »[2] . ونحن حين نقرر أنه تعالى يفعل أفعالا متولدة مثلما نفعل ، فليس ذلك حكما عليه بأنه تعالى يفعل بالآلات أو بالأسباب ، وكأنه مفتقر إليها فى فعله ، ولا يقدر أن يفعل بدونها ، بل أنه تعالى يفعل فى الأشياء والمخلوقات

(١) نفس المصدر ص ٢٣٠ .
(٢) نفس المصدر ٢٣١

« على وجه كان يصح لولاها أن يفعله[١] » . بينما نحن ـ بحسب فعلنا بالآلات ، وافتقارنا الى الأسباب ، وبحسب حاجتنا الى القدرة ـ تكون هذه الأحوال ضرورية فى أفعالنا ، لدرجة أنه « لولاها لما صح أن نفعله[٢] » وشتان بين المحتاج والمحتاج اليه ، وفرق بين المفتقر والمستغنى عن الأشياء ، وبسمو على الحاجة ، بين الفاعل بالقدرة ، والقادر بنفسه ، مع ملاحظة أن نفس الأسباب إذا وجدت من كليهما ـ بصرف النظر عن كيفية حصول هذه الأسباب ـ ولدت نفس المسببات ولا فرق بين حالة كل منهما ، من نقص أو كمال ، فهذه الأحوال لا مدخل لها فى الفعل كما ذكرنا مراراً .

ولنضرب مثالا يوضح ذلك الفارق بين الفاعلين ، فكل انسان يحتاج فى صعوده الى السلم ، إذ أن الصعود لا يصح الا على هذا الوجه « مع أن الصعود قد يقع من بعض القادرين دونه[٣] . فالطائر لا يحتاج فى صعوده الى سلم ، وعلى هذا الأساس يمكن أن تفسر الحاجة الى الأسباب والآلات بالنسبة للانسان وعدم الحاجة بالنسبة لله تعالى . فالفاعل منا نظراً لأنه لا يستطيع ايجاد الفعل الا بالأسباب « قيل أنه يحتاج الى الأسباب ، ولما كان تعالى يصح منه أمثال ما نفعله بالسبب ابتداءاً دونه ، لم نقل أنه يحتاج إليه[٤] » . فما دام الله تعالى متمكنا وقادراً على عمل الفعل وايجاده بأى صورة شاء ، ابتداءاً أو توليداً ، فلا يكون الحكم بأنه يفعل على سبيل التوليد وبالأسباب ، فيه حط من قدره تعالى ، بل هو كما ذكرنا محافظة على ـ التطبيق الشامل لفكرة السببية على سائر الأفعال وتغلغلها فى كافة الفاعلين .

(١ ، ٢) المغنى ﺟ ٩ ص ٢٣٠ .
(٣) نفس المصدر ص ٢٣٢ .
(٤) نفس المصدر ص ٢٣٣ وقارن المحيط بالتكليف ص ٤١٧ ، والمقالات ﺟ ٢٥ ص ٨٠٩ .

والإيجي قد رد على هذه المسألة بقوله « بأن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسببا له لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداءاً ، ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة »[1] . والإيجي بوصفه أشعريا يقول باجراء العادة بين الأفعال ، لكي يبعد فكرة الضرورة ، والإرتباط السببي بين الأفعال ، لأنها عنده تؤدي إلى استقلال الموجودات عن المجال الإلهي من حيث التأثر . ولقد أشرنا إلى أن القول بإجراء العادة يؤدي إلى امكان اختلاف الأسباب ومسبباتها بحسب اختلاف المكان والزمان ، وبالتالي بحسب الأشخاص. ولذلك ذهب الإيجي إلى أن ترتب فعل على آخر ليس على أساس أن أحدهما مولد والآخر متولد بل على أساس الاقتران بحسب العادة ، ولكن يمكن أن يرتد عليه قوله بأن نقول أنه حسب العادة يمكن ـ إذا اعتدنا على ذلك ـ أن تكون أفعال الله مشابهة لأفعالنا من حيث الفاعلية بالسبب .

(المقارنة بين أفعالنا وأفعاله تعالى)

وإذا كنا مع المعتزلة قد جوزنا ـ على أفعال الله تعالى ـ الفاعلية على سبيل التولد ـ فهل سبحانه يتساوى معنا في هذا التوليد ؟ أم ثمة مفارقة بين ما نفعله متولداً وما يفعله من هذا الوجه عينه ؟

وما هي وجوه هذا الاختلاف بين فاعليتنا وفاعليته ؟

ونحن نرى أن صدور الفعل من القديم تعالى بأسباب على سبيل التولد ، لا يعني ذلك أنه يتفق مع الإنسان في جميع جهات الفعل ، ولكن كما أن هناك أوجها للموافقة ، فإن هنالك أوجها كذلك للمخالفة . ومن هذه الوجوه ما يلي :

---

(١) المواقف للايجي ح ١ ص ٢٨٦ .

١ — أن هناك أجناساً من الأفعال المتولدة لا نقدر على إحداثها إلا هكذا وبسبب وهذا السبب هو — على الأقل — كوننا قادرين بقدر ، لذلك يتعذر علينا أن نفعل هذه الأجناس على سبيل المباشرة والابتداء . ولكن الحال بالنسبة لله عز وجل يختلف تمام الإختلاف ، إذ أنه « لابد من قدرته على هذه الأجناس ابتداءاً كما قدر ايجادها بأسباب ، لولا ذلك لصار محتاجاً إلى السبب كحاجتنا »[1] ولقد سبق أن ذكرنا أن القديم يسمو على الحاجة والعجز ، فهو يقدر أن يوجد ويولد مالم نستطع توليده ، ويقدر بأن يفعل مباشراً ما نقدر نحن على توليده ، بل ويخلق من العدم ما نعجز عنه .

وإذا كانت بعض الأفعال تحتاج إلى وجود السبب معها ، مثل الكتابة التي تحتاج إلى اعتماد القلم على الورقة دائماً حتى تتولد باستمرار . وكذلك فالضوء يحتاج فى استمرار وجوده إلى وجود المصباح مشعلا ، وهكذا الحال فيما يشبه هذه الأفعال التي تحتاج مسبباتها إلى بقاء أسبابها كيما تمدها بالبقاء واستمرار الوجود. ولكن هذا ليس مطردا فى سائر الأفعال . إذ أن ثمة أفعالا لا تحتاج فى بقاء وجودها إلى بقاء سببها كالنسيج والبناء الذى لا يحتاج كل منهما فى استمرار وجودها إلى النساج والبناء . والقول بعكس ذلك يفضى إلى القول بأن الحاجة إلى الفعل هى ذاتها الحاجة إلى المحل ، وهذا غير منطقى لأن المحل لا مدخل له فى وجود الفعل أو عدمه ، وإلا لكان المسبب متعذر الوجود عند عدم المحل مع أن هذا باطل لأنه قد « يصح وجود المسبب مع عدم السبب »[2] وحينئذ يكون الفاعل الذى عند الفعل بالوجود والبقاء — بعد فناء سببه أو موجده — هو الله سبحانه بحيث يخالفنا هو فى بقاء وجوده وبقاء فاعليته وتأثيره المستمر أزلا وأبدا .

---

(١) المحيط بالتكليف . جـ ١ ص ٤١٩ ط . بيروت .
(٢) المحيط بالتكليف . جـ ١ ص ٤١٨ ط . بيروت .

٦ — أن يكون الفعل مباشراً أو متولداً فإن هذا لا تتوقف عليه حاجة الفاعل وافتقاره ، ولكن يتوقف عليه تعذر إيجاد الغرض المطلوب مادام السبب المؤدى إليه لم يوجد فى جنس من الأفعال .

هذا بالنسبة لأفعالنا التى يتعذر علينا إيجادها إلا بإيجاد أسبابها ، أما بالنسبة لأفعاله تعالى فلا يتعذر عليه فعل ، وإن فرض وتعذر عليه « أن يفعل مثل المسبب فى الغرض المقصود إليه ابتداء لتحققت الحاجة »(١) . بمعنى أنه إذا أراد أن يفعل الفعل المتولد على سبيل المباشرة ، وعجز عن ذلك لكان محتاجاً ومفتقراً إلى الأسباب ، ولكن هذا لا يحدث ، إذ أن قدرته غير محدودة فيبطل ما قام عليه هذا الأصل ، وهو كونه مفتقراً للأسباب .

٣ — أن يحرك إنسان ما جسما من الأجسام بأسباب ووسائط فهذا جائز وممكن ، ولكن أن يحركه فى الوقت الثانى لحدوث سبب الحركة بحيث يجعله فى المكان العاشر ، فهذا لا يجوز بالنسبة لأفعالنا ، ذلك لأن قدرتنا تحتاج — لنقل الجسم من المكان الأول إلى العاشر إلى قطع الأماكن التسعة المتخللة بين الأول والعاشر ، فتكون محتاجة إلى أوقات تسعة ، لأن كل حركة من مكان إلى آخر تقتضى وقتا . فإذا ما وصفنا بالحاجة إلى القدرة كما نفعل بها تلك الحركات فى الأماكن المعدودة ، فإن هذا الوصف لا ينطبق على القديم ، فإنه يخالفنا فى الحاجة إلى تلك القدرة ، لأنه بوصفه قادراً لنفسه — قادر على أن يفنى الجسم المتحرك فى الوقت الثانى ثم يولده « فى الثالث فى المكان العاشر . وهذا غير جائز فينا »(٢) وإن كان النظام قد حل هذا الإشكال بالنسبة لأفعالنا عن طريق ما أسماه بالطفرة ، ولكن رأيه لم يلق

---

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٤١٨ ط . بيروت .

(٢) المحيط بالتكليف ج . ص ٤١٦ ط . بيروت .

قبولا كبيرا بحيث يجعل القدرة الإنسانية متمكنة من فعل عشر حركات في وقتين أو أكثر *.

وقد نتساءل فنقول : إذا كان القادر لنفسه يقدر على فعل المسبب مباشراً فما الداعي إلى أن يفعله متولداً ؟ ولا وجه للاستدلال بأفعالنا لأنه لو لم يتعذر علينا الفعل المباشر لما فعلناه متولداً ، وكذلك فإن قدرتنا محدودة بحيث أنه لو تعذر علينا الفعل بسبب لم نفعله البتة ، لأن الفاعلية بالتوليد أسهل — من حيث القدرة — من الفاعلية بالابتداء ، فإن لم نستطع فعل السهل ، فبالأولى لانستطيع فعل الصعب وهو المباشر . ولعلنا نجد الإجابة على تساؤلنا فيما يقوله القاضي من أن من الأفعال التي نستطيع أن نفعلها ابتداءا ، مانقصد إلى فعلها على سبيل التوليد ، مثل تحريك اليد باليد الأخرى مع قدرتنا على تحريك الأولى دون الاستعانة بالثانية . وكأن ايجاد الفعل المباشر على سبيل التولد « قد يقع منا « بأن يتعلق به غرض من الأغراض ، وكذا نقول فيما يفعله الله بسبب لأنه لابد من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصل بمنافع الدنيا » [1] وذلك يتبدى واضحا حينما ننظر في الآيات القرآنية التي تذكر البحار التي تجرى فيها السفن والرياح ، وسائر المخلوقات المسخرة للناس ، وكلها أدلة على أنها من الأفعال التي كان يمكن لله تعالى أن يفعلها مباشرة وابتداءاً ، ومع ذلك فعلها متولدة وقد يقصد بذلك الموعظة والاعتبار لصلاح الناس ، واللطف بعباده ومعاونتهم ، بحيث أنه اذا ماجرت العادة بأن يفعل — سبحانه — أفعالا متولدة بأسباب ، وإن صح أن يفعلها مباشرة ، لمكان ذلك اصلاح حسن فعله بالأسباب ، وقد يكون هذا الصلاح أكثر مما لو فعله مباشرة كله .

(*) راجع أقوال النظام في المرد في الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ والمقالات ج ٢ ص ١٨ .

(١) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤١٩ .

هذا ولابد من وجود المباشر والمتولد ، إذ من فعلنا أو من فعله تعالى ، لأن اثبات جميع الأفعال متولدة يوجب اثبات اللانهاية فى الأسباب ، وبالتالى فى المسببات التى هى المتولدات ، كما أن إثبات جميعها مباشرة يوجب أن لا يبقى المتولد البتة بحسب الأحوال ، ومع أن ما أثبتناه من ضرورة حصول المتولدات بحسب أحوالنا ودواعينا وقدراتنا يخالف ذلك « ولا يجب إثبات كل الأجناس متولدا ولا كلها مباشرا بل يجب كونه موقوفا على الدلالة »[1]

٤ — ومن الوجوه التى تدل على مفارقة أفعاله المتولدة لأفعالنا أننا قد نحدث السبب ثم يعرض عارض يمنع من وجود المسبب ، بينما الحال بالنسبة لأفعاله يختلف ، اذ أنه هو الذى يحدث المانع إن شاء أو يزيله إن شاء « بأن يفعل ما يصير منعاً عن التوليد فيوجد السبب ولا يوجد مسببه »[2]. هذا بالنسبة لأفعاله المتولدة جميعها ، أما أفعالنا المتولدة فلا نستطيع التحكم فى المانع إلا فى بعض الأفعال التى يمكن منع سببها من مفارقة محل قدرتنا ، لأنه إن فارق السبب محل القدرة فلا يمكن منعه من التوليد ، فمثلا قد يلقى أحدنا بحجر لإصابة إنسان ثم يتلقى الحجر باليد الأخرى ، فتكون هذه اليد هو المانع من توليد الإصابة التى هى المسبب ، كما أنه يمكن أن نفتح بصرنا للإدراك ما أمامنا ولكن بمجرد فتح البصر يمكن أن نضع يدنا الأخرى فتحول دون إدراكنا للمدرك . ففى هذين المثالين ، رغم أننا فعلنا السبب الذى يؤدى إلى حدوث المسبب ، إلا أننا أقمنا الموانع حيال وقوع المسبب فلا يتولد .

أما بالنسبة للأفعال التى يفارق السبب فيها محل القدرة فلا يمكن منعها من التوليد ، لأن رامى السهم لا يتمكن من منع حدوث الإصابة بمجرد مفارقة السهم للقوس وهو محل قدرته ، أما أفعال الله تعالى فيمكن أن يحدث

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢١٩ .

(٢) المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤١٩ ط . بيروت .

المنع من جهته للأسباب التي حدثت من جهته فلا يحدث المسبب . ولنأخذ مثالا نوضح فيه مدى صحة المنع بالنسبة لله تعالى وامتناعها بالنسبة للانسان ، وذلك كأن يلقى إنسان انسانا فى النار ، ثم يريد ـ بعد الالقاء فى النار ـ أن يمنع من إحراقه ، ولكنه لايقدر على هذا المنع ، أما الحال بالنسبة لأفعاله تعالى فيختلف ، إذ يقدر ـ لكونه خالقا لصفات كل شيء وطبيعته ـ أن يمنع النار من الإحراق ، بأن يغير طبيعتها فتكون سلاما وبرداً ، بدلا من أن تكون محرقة ، أو أن يمنع الجسم من الاحتراق بأن يغير صفاته بحيث لايكون قابلا للاحتراق ، ويمكن أن نخرج من هذا بإمكانية فعل الله لما يشاء ، ومنع مايشاء ، ولكن هذا لايكون إلا فى حالات الإعجاز فقط ، أما فى المادة فلا يسرى ، ولا يرضى الإله ، لأن هذا ـ كما ذكرنا ـ يخالف حكمته فى الخلق وعدله ، بأن منح لكل مخلوق طبيعة خاصة به لايخلو عنها ، ومنح لكل إنسان عقلا يفكر به ، وقدرة يفعل بها ، فلا يصح أن يحد من هذه الإرادة وتلك القدرة ، أو أن يمنعنا من التعقل ، لأن مايمنحنا إياه يصبح ملكا لنا ، ولا يجوز أن يسترد ماملكنا إياه ، أو يسلبنا هذه المنحة ثانيا .

وهذا يذكرنا بالحرية عند الرواقيين التي هى العمل بمقتضى العقل الذى يجرى على مقتضى الطبيعة « فإن العمل يكون خيرا إذا كان العقل هو الذى يسيره ، والسير على العقل — عند الرواقيين — ليس شيئاً آخر غير السير على مقتضى قوانين الطبيعة[1] » .

وحينئذ تصبح حرية النفس فى الأفعال متمثلة فى إفلات الإنسان من سلطان الناس والأشياء ، بل قد تفلت من سلطان الإله نفسه ، فإن الله الذى

---

(١) راجع : عبدالرحمن بدوى — خريف الفكر اليونانى ص ١٢ ، الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٥٩ .

منحنا الحرية يستحيل عليه أن يسلبنا إياها ، لأن المنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية ، وإذن ففي الحرية يجـــد الإنسان مستنده الذى يطمئن إليه[١] .

٥ — من وجوه الإختلاف كذلك أن الإنسان قد يفعل سبباً ما وهو يقصد إلى حدوث مسبب واحد عنه ، أو يعلم حدوث مسببين عنه ، وقد يجوز أن يكون قصده مجرد إحداث السبب فقط ، وبصرف النظر عما يترتب على السبب من مسببات . وحينئذ يكون داعيه إلى أحد الأمرين ؛ لا يدعوه إلى الأمر الآخر[٢] . فقد يلقى السهم وهو لا يقصد إلا الإلقاء فقط دون إصابة المرمى، أى يرمى دون ما هدف وإن كانت هذه الأفعال تعد عبثاً مالم تؤدى إلى نتيجة مقصودة ، كمن يفتح بصره ولكن لا ينظر لشيء معين بالذات حتى يدركه ، أو كمن يصغى إلى صوت فلا يسمع شيئاً مميزا ، وهذا هو المشهور عن الإدراك فى علم النفس بأننا قد ننظر فلا نبصر ، وقد ننصت فلا نسمع ، ذلك لأن الإدراك البصرى أو السمعى يعتمد كلاهما — بعد استعمال عضو الإحساس على الانتباه ، فالانتباه مع الحاسة يحصل عنهما الإدراك ، بصرياً أو سمعياً ، وهذا الانتباه بالنسبة للادراك يوازى القصد والداعى والغرض بالنسبة لتوليد الأفعال .

نعود ثانيا إلى مثالنا الذى ذكرناه ، فنقول إن رامى السهم قد يرميه قاصداً مجرد الجرح فقط ، وليس غرضه الإيلام ، أو الموت مثلا ، ولكن يحدث تبعا — لطبيعة السبب — أن تتولد عنه عدة مسببات أحدها موافق

---

(١) راجع . عثمان أمين — محاولات فلسفية ص ١١٩/ ١٢٠ ، الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٣ .

(٢) المحيط بالتكليف ج ١ ص ٤٢٠ ط . بيروت .

لغرضه ، [illegible] الجرح وسيلان [illegible] المسببات الثانية والثالثة فلا توافق غرضه ، وليست داخله فى قصده — وهى إيلام المرمى ثم موته إذا كانت الرمية خطيرة وشديدة ، فالألم — كما سنذكر — يتولد عن الوهى والجرح والتقطيع ، والموت يتولد عن النزف والإصابة الخطيرة .

لذلك قد يمكن القول — تبعاً لقاعدة انتساب الفعل إلى فاعله بحسب قصده ودواعيه — إن الجرح فقط هو الذى ينتسب إلى مثل هذا الفاعل، دون السببين الآخرين، إذ أنه لم يقصد إليهما .

ومن هنا كان للنية دخل كبير فى تحديد المسئولية عن الفعل ، وتحديد الجزاء عليه، إن تبعاً للقانون الجنائى — الجزاء السياسى — أو القانون السمعى — الجزاء الالهى — بحيث يتفاوت الحكم على ثلاثة قتلة ، أحدهم قتل بقصده وعلمه، والثانى قتل خطأ ، والثالث قتل بعلمه ولكن تبعاً لظروف مشددة للفعل ، بحيث يكون فى حكم الملجأ ، كالقتل دفاعا عن النفس أو عن الشرف أو المال أو الوطن .

ونحن نجد عند ابن خلدون تفرقة بين الأعمال الظاهرة والباطنة ، مرجعا الأصل فى العمل إلى النية ، وذلك متضمن فى قوله : « إن الأعمال الظاهرة كلها فى زمام الإختيار ، وتحت طوع القدرة البشرية ، وأعمال الباطن فى الأكثر خارجة عن الإختيار ، متعاصية على الحكم البشرى ، إذ لاسلطان له على الباطن ، بل وترجع الأعمال الظاهرة اليه لأنها تحت سلطانه وطوع إشارته وفى زمام اختياره ولهذا كانت النية التى هى مبدأ الأعمال أصلا فى العبادات عند الشرع وروحالها حتى إن العمل إذا خلا عنها بطل ولا يعتد به المكلف فى الامتثال »[1] .

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون « شفاء السائل لتهذيب المسائل » ، تحقيق الطنجى ، ص ٩ ، استنبول سنة ١٩٥٧ م .

وإذا كان ذلك هو الحال بالنسبة للانسان الفاعل ، فهو يختلف بالنسبة لله الخالق ، إذ أنه تعالى « لا بد من أن يريد المسبب الواحد أو المسببين ، لأنه لو لم يرد ذلك لصارما بفعله من السبب ، وأحد المسببين قبيحاً من حيث لم ينفصل من القبيح الذى لا يتعلق به غرض »[1] ، ذلك لأن الفعل دون قصد أو داع يعد عبثا ، والعبث قبيح ، فلو كان الله يفعل أفعالا ، بحيث يحدث أسبابها دون قصد لإيجاد مسبباتها - سواء كان مسببا واحداً أو أكثر - فذلك عند القاضى عبث وقبح فى الأفعال .

وهاتان الصفتان محالتان على أفعاله تعالى ، لذلك كان الاختلاف بيننا - بوصفنا فاعلين - وبينه تعالى ، فى كوننا لا نستطيع التحكم فى الأسباب وضبط ما يصدر عنها من مسببات ، بينما القادر على أن يفعل المتولد مباشرا - أو مخترعا - فمن باب أولى يقدر أن يتحكم فى مسببات السبب المولد ، ذلك لأن أفعالنا تصدر على سبيل الجملة - بمجرد إحداث الأسباب وخروجها عن نطاق قدرتنا - فيتعذر التحكم فيها ، أما أفعاله تعالى فتصدر واحداً واحداً ، أو مثنى مثنى ، بحسب إرادته ، فهو يفعل السبب عالما أنه لن يحدث منه الا مسببا واحدا ، إذ يتمكن من أن يوجد لكل مسبب سببا يولده ، بينما نحن « لقصور قدرتنا » فقد نقصد فى بعض الحالات إلى ايجاد بضع مسببات عن سبب واحد ، وذلك لعجزنا عن إيجاد عدد من الأسباب بقدر عدد المسببات المرادة وعدم قدرتنا على ضبط ذلك وتحديده .

ولكن إذا كان سبحانه وتعالى يخالفنا فى الوجوه السابقة من الأفعال ، فإن ثمة افعالا ، يتفق وإيانا فى فعلها . فيذكر القاضى أن حكم القديم حكمنا فى أفعال لا نستطيع أن نفعلها الا على سبيل المباشرة - مثل الإرادة والكراهة

---

(١) المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٢٠ ط . بيروت .

وهو لا يجيز أن نفعلها ـ وكذلك لا يفعلها سبحانه ـ على سبيل التوليد ، وذلك لأنه لا يمكن إيجاد أسباب يمكن أن تولدها « لأنا إنما نعرف حال الأسباب باعتبار حالنا معها » [1] ، فإذا ما كانت الارادة والكراهة أحوالا لنا تساعدنا في إحداث الافعال ، فلا يمكن أن نوجد أسبابا لإيجادها ، وتكون مسببة لهذه الأسباب ، والا لحصل دور على المطلوب الأول .

وحتى فلقد ذهب القاضي إلى أن مجرد وجود غرض ما يحسبانه سببا للارادة لا يعني ذلك أنه سبب لوجودها ، بأن يكونا ـ الغرض والارادة ـ متساوقين غيابا وحضوراً ، وهذا باطل لأن الغرض ليس شيئا غير الإرادة ، فلا يكون الشيء سبباً لنفسه كما أن الغرض ضد الكراهة فلا يكون الشيء سببا لضده لأن الشيء لا يولد ضده ، وإن كان يعرف وجوده ويدل عليه ويكشف عنه .

فإذا كان في إمكاننا أن نفعل الفعل مباشرة ، وأن نفعله بحسب غيره من الأفعال قضينا فيه بصحة التوليد ، أما اذا لم يكن في الإمكان ذلك قطعنا بأن الفعل لا يحدث الا ابتداءا ونستطيع على ذلك أن نقيس الغائب على الشاهد في كل الأفعال — ومنها أفعال الله تعالى ونقرر أنه يتفق معناه في هذا الوجه من الافعال ، مع أننا نختلف عنه في قصور قدرتنا عن فعل الألوان والطعوم والروائح وسائر الأعراض والمدركات الحسية ، لا بتوليد ولا مباشرة ، وهذا ابطال لقول بشر بن المعتمر وسائر المعتزلة القائلين بمثل هذا الرأي ، وفي ذلك يذكر القاضي أنه لا يجوز لقائل أن يقول إن الله يفعل السواد في الجسم الذي يحترق بالنار باعتماد النار ، ذلك لأن السواد من الأجزاء الكامنة في النار ، لأن الدخان — وهو طبيعة موجودة في كل نار ملتهبة —

---

(١) المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٣٢٠ ط . بيروت .

من الأجزاء التى تنفصل عنها وتـ [illegible] الجسم وحينئذ يظهر فيه السواد ، وهذا يتمثل فى كيفية صناعة الفحم .

وهنا نقطة نختلف فيها مع القاضى وهى تلك التى يرى فيها موافقة أفعالنا لأفعال الإله من حيث خضوعها للمدح والذم بمعنى الحكم عليها بالتقبيح والتحسين . فإننا نرى أن هذه التسوية فيها من المغالاة الكثير ، إذ أن الحكم بحسن أو قبح العمل يجب أن لا يكون إلا بالنسبة لأفعال الإنسان فقط .

أما أفعال الرب فلا تخضع لهذا الحكم — لأن التحسين والتقبيح هما حكم انسانى ومعيار شخصى نقيم به الأفعال التى نفعلها ، فلا يمكن - عقلا - أن تخضع أفعال القادر لنفسه لأحكامنا ، بحيث نحسن منها ما نجده ملائما وموافقا لرغباتنا ، ونقبح منها ما نجده على خلاف ذلك ، إذ أن الذى يحكم يجب أن يكون أفضل من المحكوم عليه ، على حين أن الإله جلت قدرته ، لا يوجد من هو أفضل منه كيما يحكم على أفعاله ويقيمها بحسب حالته ورغبته ، ولذلك كانت أفعاله متخطية للنسبية والذاتية .

أما السؤال عن أن أفعالنا المباشرة هل يمكن أن يوجد لدى القديم قدرة على إحداثها متولدة أم لا ، فهذا القول يمكن أن نرد عليه بأن أجناس الأفعال والموجودات هى التى تحدد الطريقة التى يمكن أن نفعلها بها ، فقد يمكن أن يكون كل ما عرفناه ولاحظناه من تلك الأجناس لا يمكن إحداثه إلا على سبيل المباشرة ، أما اذا جوزنا وجود أجناس أخرى يمكن وقوعها [illegible]سباب فيمكن ذلك بالنسبة لله تعالى ، لأن ما يمنعنا من فعلنا بالتوليد هو [illegible] من نفس الأجناس لأن من شأن الفعل المتولد أن يكون محتملا لهذا

الوجه من التوليد ، بينما الحال بالنسبة لله تعالى يختلف لأنه متمكن من أن يزيل الموانع الموجودة فى أجناس الأفعال هذه والتى تمنعها من كونها قابلة للتوليد وكأن عدم القدرة على ايجادها متولدة راجع الى نقص فى قدرتنا التى لا تستطيع أن تتغلب على بعض خصائص موجودة فى هذه الأفعال بحيث يصعب علينا توليدها ، على حين أن الله بحسبان شمول قدرته لكل فعل ، وتبعاً خالقه لأصل هذا الفعل ، يتمكن من التغيير كيف ومتى شاء .

وكأن الحكم بقصور بعض الأفعال وامتناعها على التوليد ، هو قصور فى قدرتنا نحن ، هو قصور ذاتى نعكسه على الأشياء والأفعال ، وعلى ذلك يجب أن نقول إن : « مالم تظهر فيه طريقة الفعلية فالقطع به لا يمكن ويجب تجويزه »(١) .

فبالنسبة للأفعال التى تستعصى على قدرتنا ، لا يجب أن نقطع بأنها مستعصية على الفعل عموما من أى جهة وبأى فاعل ، بل يمكن أن نجوز إمكانية فعلها بدلا من القطع باستحالة ذلك ، وحتى لو قطعنا باستحالة الفعل فيجب أن لا يكون الحكم بالإطلاق العام ، بأن يمتد الحكم فيشمل القدرة الإلهية ، فيشوبها النقص . ذلك لأن تلك القدرة لا تدخل فى مجال الحكم الإنسانى ، إذ أنه لا يمكن الحكم على العام من الخاص . لأن القضية الجزئية إذا كانت صادقة فتكون القضية الكلية غير معروفة ، أما إذا كانت الجزئية كاذبه كانت الكلية كاذبة بالضرورة ، هذا فى الحكم المنطقى . بينما الحال بالنسبة للفاعلية الإنسانية والإلهية فعلى العكس إذ يمكننا أن نحيل

---

(١) المحيط بالتكليف ص ٤٢٠ .

أفعالا على قدرتنا لعجزنا عنها ، ونجيزها على قدرته تعالى لكمالها وتماميتها واشتمالها على كل الممكنات .

هذا ولنا عودة أخرى إلى أفعاله تعالى التى يمكن أن تتولد ، وذلك فى المباحث التالية فى القسم القادم من البحث ، الذى سنفصل فيه لكل فعل على حدة .

الفصل الثاني

(التوليد في المجال الحسي)

١ — توليد الآلام :

أشرنا في عرضنا لأقسام الأفعال المتولدة ، إلى أن ثمة أفعالا تصدر متولدة عن الجوارح وهي الآلام ، والتأليف ، والأصوات ، والأكوان ، والإعتماد ، أما ما يصدر متولداً عن القلب فهو العلم وسنحاول في هذا القسم من البحث أن نفصل في كل من هذه الأفعال حتى تتبدى لنا فاعلية الإنسان فيها ، وحتى نتمكن من معرفة ما إذا كان الإنسان هو المنفرد بتوليدها أم أن هناك عوامل أخرى تساعده على ذلك ، وهل هذه العوامل طبيعية أم إلهية ؟

فإذا كنا قد عرضنا في القسمين السابقين للمتولدات في الفاعلية الإنسانية والإلهية ، فيكون هذا القسم عرض للمتولدات في مجال الطبيعة ، وعلاقة ذلك بالإنسان ، وسنتناول فيما يلي الآلام بوصفها أفعالا تصدر عن الإنسان أو عن سبب من الإنسان ، وأنها مقدورة للإنسان ، وذلك قائم على وجهين :—

الأول : أنها أي الآلام من الأفعال التي تحدث بحسب القصود والدواعي الإنسانية ، فنحن لا نستطيع أن نحدث الألم في أنفسنا أو في غيرنا إلا إذا قصدنا إلى ذلك ، وهذا القصد قد بني على أساس وجود الداعي الذي يدعونا إلى إحداث هذه الآلام (١)

---

(١) ابن متوية : « التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » ص ١٩٦ أ . مخطوط ، دار الكتب (ب ١ - ٢٢٨) .

أما الوجه الثانى . الذى نستدل به على قدرتنا على إحداث الآلام فهو كون العباد يفعلون أسباب الآلام بحسب القلة والكثرة ، فالألم يزداد إذا كان الضرب شديداً والعكس بالعكس وسترى أن الضرب من الأسباب المؤدية إلى وجود الألم ، وإن لم يكن سبباً مباشراً فهو سبب مولد ، اذ أن الضرب هو الذى يحدث عنه الوهى والتفريق أو التقطيع ، وهـــذه وسائل وأسباب تؤدى الى توليد الآلام وهذان الوجهان — اللذان بنى عليهما تأثير الإنسان وقدرته على ايجاد الآلام متولدة ، هما اللذان بنى عليهما كون الإنسان قادرا على إحداث الأصوات والتأليفات .. الخ مما سنفصل فيها فيما بعد ، وجميعها « إذا كان لايصح منا أن نفعلها إلا بأن نفعل ما تقع بحسبها ، فهى من آكد الدلالة على أنه لا يصح أن تقع منا الا متولدة »[1].

٢ أسباب الالام .

أوضح القاضى عبد الجبار الأسباب التى يتولد عنها الألم فـــيركزها فى سببين : —

الأولى . انتفاء الصحة . والثانى التفريق أو التقطيع الذى يحدث فى الجسم ، ولقد جعل ثمة تناسبا طردياً بين كثرة الألم ، أوقلة التفريق وقلة الألم وذلك على أساس أن « التفريق إذا كثر انتفت الصحة عنده وكثر الألم ، إذا قل ذلك قل الألم ، فعلم أنه يولده »[2] . وبيان ذلك على أساس التناسب الطردى ، من حيث أن الجسم القوى لايتأثر حين الضرب الا بتفريق يسير لقوة احتماله ، وصلابة موضعه ، فهنا يقل الألم بالنسبة للجسم القوى ، ذى

---

(١) القاضى عبد الجبار ، « المغنى فى أبواب العدل والتوحيد » تحقيق د . أبو العلا عفيفى ، جـ ١٣ ص ٢٢١ ، القاهرة سنة ١٩٦٢ م وقارن جـ ٩ ص ٢٤٦ مخطوط .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٣ ص ٢٧٢ ، وقارن جـ ٩ ص ٢٩٩ .

الموضع الصلب ، أما الجسم الضعيف فيتأثر تأثرا أكبر بالضرب فيحدث فيه تفريقا أكبر وبالتالى ألما أكثر نظرا لرخاوة الموضع وقابليته للتقطيع والجراحات ، ومن المعروف أنه كلما زادت الجراحات زادت الآلام ، ولكن يمكن أن نضيف إلى قابلية الجسم للتأثر بالضربة ـ بوصفه علة قابلة ، وهذه علة مساعدة فى حصول المعلول ـ شدة الضرب وضعفه ، إذ أنه يمكن أن يكون الضرب ضعيفا فى جسم قوى ولذلك لا يحدث الوهى والتفريق الذى هو شرط توليد الألم ، وكذلك قد يكون الضرب ضعيفا فى جسم ضعيف ، فتحدث نفس النتيجة مع اختلاف المواضع التى وقع فيها الضرب . ولذلك فإن الضرب الشديد فى الجسم القوى يحدث آلاما أكثر مما يحدثه الضرب الضعيف فى الجسم الضعيف ، فالنظرة الكمية يجب أن تؤخذ فى الحسبان عند جعل الضرب هو السبب الأول الذى يحدث عنه الجرح ، وبالتالى الألم ؛ هذا إلى جانب عدم إغفال مدى استعداد وقابلية الجسم للتأثر بالضرب . وكأننا لا يجب أن نغفل أثر العلة المادية فى توليد الفعل ، إذ أن لصحة الجسم وانتقاضها أثراً فعالا فى توليد الآلام .

وكأننا بصدد قياس يمكن أن نستنبطه من كلام القاضى عبد الجبار على النحو التالى :

كلما كان الجسم قويا كانت الجراحات قليلة
وكلما كانت الجراحات قليلة كان الألم قليلا

ينتج أن كلما كان الجسم قويا كان الألم قليلا

وبإضافة الأثر الكمى للضرب فى توليد ما يولده يمكن أن يستنبط القياس المنطقى التالى :

كلما كان الضرب شديدا كانت الجراحات كثيرة

وكلما كانت الجراحات كثيرة كان الألم كثيراً

ينتج أن كلما كان الضرب شديدا كان الألم كثيراً .

وهذان القياسان من الناحية المنطقية صحيحان .

٣ ـ الاعتراض على توليد الآلام :

ولكن هناك اعتراضات ، أو افتراض لاعتراضات يسوقها القاضي ويرد عليها بحسب تصوره لصحة هذا الرد ولصدق الاعتراض .

ومن هذه الاعتراضات القول بأنه لو تولد الألم عن التفريق لوجب أن يتولد بحسب أجزائه ، وصاحب هذا الاعتراض يفترض عدداً من التفريقات أو الجروح ، ويطالب في نفس الوقت عدداً من الآلام مساوياً لنفس العدد من الجروح ، بحسبان أن كل جرح يعد سبباً مستقلا ، ونظراً لأن كل سبب يصدر عنه مسبب لذاته كان كل جرح لابد من أن يصدر عنه ألم على حياله ، وإلا لأدى القول بعكس ذلك إلى القول بمقدور واحد بين قادرين أو حدوث ألم واحد من عدة جروح ، أي تزاحم العلل على المعلول الواحد .

والقاضي يرد على هذا الاعتراض بأن هذه المسألة لا تمس كون الألم متولدا من أفعالنا ، أو عن الجراحات التي هي من أفعالنا . وكذلك فإنه قد رد على ذلك في قوله أن شدة التفريق تتساوى معها شدة الألم ، وهذه المساوقة متناسبة طرديا وعكسيا . كما أنه يذكر « أن التفريق الذي يولدها ، لا تحتاج في وجودها إليه ، فلا يصح أن يقال إنما نفعلها معه على هذا الوجه لأنه يثبت بها[1] » . فتكون على ذلك ـ كل الجروح علة واحدة ، أو سبباً كافياً

(١) مغنى في أبواب التوحيد والعدل ، جـ ٩ ، ص ٢٧١ .

لإحداث الألم كسبب ، وأن كل جرح في ذاته ، ليس إلا عاملا مساعداً ، وشرطاً مساعداً لإحداث انتفاء الصحة التي هي الشرط الأول لحصول الألم ، إلى جانب احتمال المحل للتفريق وقابليته للتقطيع .

الاعتراض الثاني :

هو القول بأنه يمكن أن يكون المولد للآلام هو الاعتماد الحاصل عند الضرب ، ويرد القاضي بأن هذا الإعتماد قد « يوجد في الموضع الصلب مثله في الموضع الرخو ، لا بل أزيد ، والمحل محتمل للألم ، ومع ذلك فإنه يولد في الموضع الرخو لما اختلف الوهي الحادث فيهما[1] » . وكأن القاضي هنا يرجع اختلاف الألم وتفاوته — بين الضعيف البنية وقويها — إلى تفاوت الوهي — وهو التفريق — لا إلى الاختلاف في الإعتماد عند الضربة ، لأنه مع افتراض اتفاق الاعتماد الحاصل عند الضربة فإنه قد يحدث الألم في الموضع الرخو أكثر منه في الموضع الصلب ، وذلك لشدة التقطيع في هذا عن ذاك ، وواضح هنا ماسبق أن قررناه من احتساب أثر العلة المادية في توليد الفعل من حيث القلة والكثرة .

الاعتراض الثالث :

وهو أن الألم يفعله العبد في غير محل القدرة ، وما يتولد هكذا على سبيل التعدى عن محل القدرة فلا يتولد إلا من الاعتماد . ورد القاضي على ذلك بأن قسم كيفية توليد الإعتماد للألم إلى وجهين : « ففيه ما تولده بنفسه ، وفيه ما يولده بواسطة ، وذلك لا يمنع في الوجهين من أن يتعدى محل القدرة[2] » وكأنما أراد القاضي أن يقول على افتراض أن الاعتماد يولد الألم

(١) نفس المصدر في أبواب التوحيد والعدل ، ج ١٣ ص ٢٧٣ .

(٢) المغنى في أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٣ .

لا التفريق هو الذى يولده ، فإن هذا التوليد قد يكون على نحوين : أن يولد الاعتماد الألم دون واسطة سبب بينهما ، أو أن يولده بواسطة ، فما يمنع أن تكون هذه الواسطة هى التقطيع والوهى ، وعلى ذلك يمكن أن يقال إن الاعتماد يولد التفريق ، والتفريق يولد الألم ، فصار التفريق سببا ثانويا وواسطة والاعتماد سببا حقيقيا ومولدا . وفى الحالتين يثبت أن الآلام تحدث متولدة ، سواء عن الوهى والتقطيع أو عن الاعتماد ، فكلاهما يحدث عن الإنسان ، وفى هذه الحالة يكون الألم متولداً عن الإنسان ، بوصفه متولداً عن أسباب من جهته ، مهما اختلفت هذه الأسباب .

أما الاعتراض الرابع :

فقد بنى على أساس لفظى بحت وهو أساس خاطىء ، إذ أنه يسلم لكل تفريق طبيعة مناقضة للتأليف ، فإذا كان كل ألم يحدث عن التفريق ، فلابد أن ينبنى على ذلك أن يتولد الألم عن التفريق الذى هو ضد أو نفى للتأليف .

والقاضى يرد على ذلك أولا بالتسليم بأن كل ألم يحتاج فى وجوده إلى الحياة فى محله ، بمعنى أن يكون كل ألم - بوصفه شعوراً وإحساساً - حاصلا فى جسم يشعر ويحس ويدرك ، وهذا لا يتوافر إلا بشرط وجود الحياة فى ذلك الجسم ، ذلك « لأن السبب لايولد فى المحل ما يحتمله »[1] . وذلك لأن السكون لا يتولد — كالتأليف مثلا — إذا جاور محله محلا آخر غير محتمل لحصول هذا التأليف أو حصول المجاورة التى يتولد عنها التأليف . فمثلا نحن نعلم أن الزيت لا يذوب فى الماء ، ولذلك فإذا أخذنا كوبا نصفه ماء ، ثم وضعنا فى النصف الآخر زيتا . لاحظنا أن الزيت يطفو على الماء دون

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ ص ٢٧٣ .

اختلاط بينهما ، مع أن محل هذا مجاور لمحل ذلك ، ولكنهما لا يكونان تأليفا — أو مزيجا — واحدا ، ذلك لأن المحل لا يحتمل هذا التأليف . وكذلك الحال إذا وضعنا قطعة من الحديد فى كوب من الماء ... الخ من هذه الأفعال والأمثلة التى يثبت فيها أن أساس توليد الأكوان الذى يجاور محلها محل كون آخر ، للتأليف هو احتمال المحل لهذا التوليد . ومثال ذلك بالنسبة للألم أن الجماد لا يتألم ، فإذا حدث فيه التفريق أو التقطيع — مع أن هذا مستحيل بمعناه المعروف — لم يتولد عنه ألم ، إذ المحل — وهو الجماد — لا يألم لأنه فاقد للوسيلة التى بها يتألم وهى الشعور والإحساسات .

وإذا ما توسعنا فى القول بأن الألم لا يحتاج فى وجوده إلى وجود الحياة فى محله ، وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائى آخراً ، بدعوى أنه مما يختص به المحل ، « فإن التفريق يولد فى كل جسم هذا الجنس ، ولكنه متى وجد فى الجماد لا يسمى ألما لأن أحداً لا يألم ، وإذا وجد بعض الحى ألم به من ذلك المحل بعضه ويسمى ألماً » [1] . وهكذا فإن القول بتوليد التفريق للألم فى الكائن الحى وفى الجماد وأن لم يسم متألما يشبه القول بأن المجاورة تولد التأليف فى المحاين وقد يقصد بهذه المجاورة المماسة ، فوجود دائرة مماسة لدائرة أخرى ، يسمى السكون منهما تأليفا مع أن كلا منهما فى محل خاص به .

٤ — فاعلية الله للآلام : —

أشرنا إلى أن الله سبحانه يفعل متولداً ما نفعله نحن كذلك ، وذلك على أساس أنه لا فعل يقدر عليه العبد الا والله تعالى عليه قادر ، وأن كل ما يقدر العبد

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٤ وكذلك ج ٩ ص ٢٠٨ .

أن يفعله مقولنا بسبب ، فالله تعالى قادر على فعله بالسبب كذلك. وذلك مبنى على أساس أن الاسباب لا تختص فى كونها أسبابا بقادر دون قادر . ولاعمل لاختلاف الفاعلين فى ذلك [١] .

ولكن ماهو الأساس الجوهرى للتفرقة بين ما نفعله من الآلام وما يفعله تعالى منها ؟ كلنا يعلم أننا لا نستطيع أن نفعل الآلام فى غيرنا الا عن اعتمادات وبأسباب معينة ، فإذا ما وجد فعل مثل الألم فى جسم من الأجسام ولم نستطع أن نفعل سببه ، أو نلاحظ أنه قد صدر عن اعتماد من بعض القادرين ، فمثل هذا الألم يخرج عن أن يكون فعلا لنا ، بل قضينا فيه أنه من فعله تعالى . ومثيل ذلك الأفعال الباطنة التى تحدث فينا والتى ليس لنا عليها سلطان ،أو مثل الآلام التى تحدث دون تفريق وتقطيع « لأن ذلك لا يجوز أن يحدث على هذا الوجه الا من قبله [٢] . فعند القاضى نجد أن الألم الذى يحدث بدون تفريق ووهى وتقطيع ، أو الذى يحدث بسبب من الباطن ، وبدون اعتمادات من غيرنا أو بدون أسباب نفعلها ، فإن مثل هذا الألم بمنزلة حركة المرتعش والمفلوج وحركة العروق الضاربة ، وهذه الأفعال وما شكلها مما لا يمكن للإنسان أن يدفعها عن نفسه ، أو يتدخل فى تغييرها ، كما أنه يعلم تمام العلم أنها تقع بطريقة لا يستطيعها ولا يجدها فى نفسه أو غيره مما هو مثله .

وهذه التفرقة بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية تذكرنا بتفرقة فى مجال الآلام بين ما يصدر عن تقطيع ؛ وما يحدث بدون هذه الصفة، وعلى ذلك يكون ثمة فصل « بين البعضين اللذين حصل فى أحدهما التقطيع الشديد والوهى العظيم دون الآخر . بل قد نفصل بينهما وإن لم نعلم تقطيعا ولا وهيا ، نحو ما

---

(١) قارن أسباب الآلام فى المباحث المشرقية ج ١ ص ٣٩٣/٣٩٥ .

(٢) المغنى وأبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٧٧ وراجع نفس المصدر ج ١٣ ص ٣٦٦/٣٦٧.

يجدم صاحب الشقيقة والرمد والنقرس »[1] فكلنا يشعر بما يعتريه من آلام لادخل له فيها ولادخل لغيره فيها مثل الصداع وآلام البطن أو آلام العين . . . الخ من هذه الآلام التى لايستطيع غيرنا أن يفعلها فينا . ومثل هذه الأفعال يرجعها القاضى إلى فعل الله تعالى ، ولكن الأرجح أن نرجعها إلى مؤثرات طبيعية تنتج عن طبيعة البيئة أو الهواء الخارجى الخ من هذه الأسباب التى لامدخل للألوهيه فيها إلا إذا كانت تلك الأفعال مفعولة على سبيل العظة والإعتبار ، ويكون البارى هو الذى مهد لوجود هذه الأسباب والمؤثرات الطبيعية ، وجعلها تفعل الألم على النحو الذى فعلته عليه .

وعلى ذلك يكون هذ النوع من الآلالم — أى الباطنية — من أجناس الأفعال التى لانقدر عليها ، مثل الشهوة ، فنحن لانستطيع أن نفعل فى أنفسنا وفى غيرنا ميلا واشتهاء إلى شىء ما نشعر تجاهه بالبغض والكراهية ، لأن النزوع والشهوة والميل من الأحوال الطبيعية التى تنبع من الذات . كما أن شتى وسائل الايحاء والاستهواء لم تستطع الوصول إلى تغيير الرغبات والميول والدوافع ، وعملية الإعلاء والإبدال التى نادى بها علم النفس الحديث ليست مطردة فى كل الحالات ، وحتى إذا ما طبق هذا الابدال ففى حالات يجب فيها أن يكون مقاربا — أن لم يكن موافقــــا — للنزوع والميل الطبيعى الأول .

وهكذا فكما أنه من أجناس الأفعال ما لانقدر على توليده فى غيرنا وفى أنفسنا مثل الشهوة ، فإن من الآلام أجناسا لاتولدها فى أنفسنا ولاغيرنا مثل الألم الذى تنتفى عنه صفة التقطيع والوهى ، أو انتفاء الصحة وسائر الآلام

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٣ ص ٢٢٤ .

الباطنة اللاارادية المنع . ومثل هذه الأجناس من الافعال تخرج عن كونها متولدة عنا ، ولا ضير حينذاك أن نرجعها إلى فاعل خارجي ، أقدرمنا وغير مفتقر إلى مساعدأو أسباب وسواء كان هذا الفاعل هو الله تعالى ـ أو الطبيعة كما يقول البعض ـ فالمهم أنه فاعل ذو قدرة شاملة ولكن الأقرب إلى صريح المعقول أن يكون فاعلا عاقلا حكيماً وهو الله . وحتى فلو جعلنا الطبيعة هي المؤثرة ، فتكون في تأثيرها راجعة إلى واهب القوة للكل وهو الله تعالى، ذلك لأنه وحده هو العادل الحكيم كما أنه لايفعل القبيح ، وإن فعله فهو قبيح بالنسبة إلينا فقط ، ولكنه حسن منه تعالى ، وذلك « لعلمنا بأنه لايجوز عليه أن يفعل القبيح ، وإذا صح ذلك ، وجب في الجملة في كل ما يحدث من الآلام والأمراض وغيرها أن نحكم بأنها حسنة »[1] . ذلك الحسن ـ كما قلنا ـ يكون للعظة والاعتبار ، ذلك لأن اللذة هي لذة في مقابل الألم ، والمتعة متعة في مقابل العذاب ، والصحة هكذا في مقابل العذاب ، والصحة هكذا في مقابل المرض ، ولذلك فإننا كيما نشعر بقيمة اللذة والمتعة والصحة ، كان لابد لنا من معايشة الألم والعذاب والمرض ، وإن هذا ليذكرنا بالحكمة التي تقول إن الصحة تاج على رؤوس الأصحاء لا يشعر بها إلا المرضى . كما يذكرنا ذلك بما ذهب إليه الرازي الذي يرى أن اللذة شيء سلبي إذ يسبقها ألم ويلحقها ألم ، ومثال ذلك إذا عطش الإنسان تألم ، فإذا شرب أحس بلذة هي زوال الألم ، فإذا شرب وارتوى لم يكن شيء أبلغ في ايلامه من إكراهه على الشرب ، فاللذة تكون إذن بين انقضاء الألم واستكمال الرجوع الى الحالة الطبيعية ، ثم ينقلب فعل المؤثر في العودة إلى الحالة الطبيعية إلى الضد[2] .

---

(١) المغنى في أبواب التوحيد والعدل جـ ١٣ ص ٢٧٨ .

(٢) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض ص ٩٦ ب .

ونعود ثانياً الى قدرته تعالى على توليد الآلام فنقول أن من أوجه التفرقة بين حال توليد الآلام عندنا وتوليدها عنده، أنه يقدر أن يفعل الألم متولدا أو مبتدءاً وكأنه تعالى يصح أن يؤلم العبد على وجهين، ونظراً لأنه يصح صدور آلام بدون تفريق فبيننا لا نستطيع أن نفعل الألم مع الصحة، فهو من ذلك، لأن الحال بالنسبة لنا مختلف، إذ أننا لا نؤلم غيرنا إلا بالوهى والتقطيع وهذا يؤدى الى انتفاء الصحة التى عنها يتولد الألم، على حين أن الله تعالى يقدر على أن يولد الألم دون تقطيع ووهى، أى أنه يتمكن من إيجاده دون انتفاء للصحة، أى أن يكون الإنسان معافى ومع ذلك يتألم ألماً لا يجد له مظهراً — أو سببا — خارجيا — وهو تعالى إذا كان يقدر على فعل الكبير كان على فعل البسيط أقدر — وان كان كل شىء يعد سهلا وبسيطا فى متناول قدرته — وهو تعالى اذا كان قادراً على إماتة من هو سليم صحيح البدن كان على ايلامه أقدر، ومع ملاحظة أن مسألة القادر والأقدر هذه معيار انسانى فقط، لأن أفعال الله وصفاته تسموا عن المفاضلة وأفعل التفضيل، غاية الأمر أننا استعملنا هذه التعبيرات على سبيل التشبيه والمجاز لصدق الاستدلال فقط. « لذلك صح منه تعالى أن يفعله مع الصحة، وليس كذلك حال القادر منا، لأنه لا يفعل هذا الجنس الا متولدا عن التفريق، ومن شرطه ألا يولد الا بأن تنتفى الصحة[1] »، فكأنه لا يجوز للانسان أن يفعل الألم الا مع التفريق والوهى كما أنه لا يجوز أن يفعل الصوت والكلام الا مع الاعتمادات والحركات، والحال لا يختلف فى سائر المتولدات من حيث حاجتها جميعا الى الوسائط والأسباب التى لا يفتقر اليها الله تعالى عن الحاجة والافتقار.

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ١٣ ص ٢٣٢ .

٥ — تولید الآلام من حیث الشکم :

إن مسألة كثرة الألم وقلته بحسب كثرة الوهى والتقطيع تتوقف على الجسم الذى يحدث فيه التقطيع من حيث القوة والضعف على الجسم الذى أحدث قوة التقطيع وضعفه . والمعترض على هذه المسألة يستدل بأن الإنسان الضعيف لو غرز فى بدنه مسلة لتولد فيه ألم مساوى لنفس القدر من الألم لو أنه غرز نفس المسلة فى جسمه وهو قوى ؛ مع أن قدر الغرز لم يختلف فى الحالتين وهذا بالطبع مناف للعادة والمعقول ، فهو مناف للعادة لأننا وجدنا أنه كلما كان الجسم قويا كان أقدر على تحمل الألم من الجسم الضعيف ، وبالتالى لا يألم كثيراً .

وكذلك فإن مسألة الألم ليست حكما من الخارج بل هى إحساس بالألم ذاته وهى إحساس داخلى والعقل يقضى بذلك ولا يختلف مع العادة فيه ولا يجدى فى ذلك مايذكره القاضى من أن « القوى فيما يفعل لا يجب أن يستعمل كل قواه كما لا يجب ذلك فى الضعيف » [١] . ذلك لأن هذا القول يحتمل أن تغوص المسلة فى بدن الضعيف الحى بطول وعرض أكثر مما تغوص فى جسم القوى ؛ ونحن تبعا لرأى المعتزلة قد وجدناهم يرجعون كمية الألم إلى كمية التقطيع أى على أساس التناسب الطردى فى القلة والكثرة . فكيف يستقيم ذلك مع القول بأن الضعيف والقوى — مع اختلاف الوهى فيهما — أنهما يتألمان بألم متكافىء أو متساوى .

كما أنه لا ينفع كذلك ما يقوله أبو هاشم من أن الوهى والتقطيع بوصفه سببا « يجب فيه أن يكون الألم بحسبه فى الكثرة لأنه إنما يولد بشرط إنتفاء الصحة » [٢] كما أنه ليس من المعقول كثير التقطيع كقليله فى إنتفاء

(١ ، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٣ ص ٢٣٣ .

المفاصلة ، وبالتالى كثيرة كقليله فى توليد الألم ، وهذا ينافى ما اعتقدناه عليه وما نلاحظه من أن الخدش اليسير الذى يحدث عن الأظافر لا يتولد عنه ألم مساوى لقطع السكين ، وذلك لأن الخدش ينتفى تبعا له قدر يسير من الصحة وبالتالى يكون الألم المتولد يسيراً ، على حين أننا نجد أن القطع الذى تحدثه سكين ينتفى تبعا له قدر كبير من الصحة وبالتالى يكون الألم المتولد كثيراً ، فصح ما نقوله من أن الألم يتناسب تناسباً طردياً مع قدر انتفاء الصحة الذى يتناسب هو الآخر مع التقطيع الذى يتوقف على شدة أو ضعف الإعتماد المتولد عن الضرب والمتوقف على حالة الجسم المضروب كذلك من قوة وضعف ، أى قدرة على التحمل أو قابلية للتقطيع بعدم تلك القدرة .

وكذلك فنحن لا نوافق القاضى فيما ذهب اليه من أن تنوع أجزاء التفريق لا يتولد عنها الا ألم واحد ، بناء على أن الصحه نظراً لكونها واحدة قد انتفت بالجميع ، وأن عدم موافقتنا للقاضى مبنية على أساس تفرقتنا بين حالتى التنوع والتعدد . إذ أن تنوع التفريق بمعنى أن يوجد حرق فى الجسم وقطع بسكين ، فبهذه الأسباب تنتفى الصحة حقا ولكن يكون الألم متنوعا إذ أن الألم الناتج عن الحرق ليس كالألم الناتج عن القطع . أما تعدد التفريق فكأن يكون التقطيع متماثلا ولكن فى مواضع مختلفة من الجسم ، بل وفى هذه الحالة نلاحظ أن الألم لم يشتد ويضعف بحسب الجزء المتقطع ذلك لأن أجزاء الجسم ليست جميعها متساوية فى تحمل الألم ، مع أن قدر القطع قد يكون واحداً ومتماثلا فى جميع الأجزاء ، فيكون اختلاف الألم من حيث الشدة والضعف راجعاً إلى العلة القابلة ، بمعنى أنه راجع إلى طبيعة الجزء المتقطع ومدى تحمله لا إلى قوة التقطيع أو ضعفها أى العلة الفاعلة .

ولقد رد القاضى على هذه المسألة بقوله « إنه لا يمتنع أن يتولد الألم عن أحدهما

لا بعينه ، لأنا قد علمنا أن توليد المعنى الواحد عن أسباب لا يصح بدليله ، وقد علمنا أن الآلام يكثر بكثرة الأسباب »[1] وهذه هي المسألة الخاصة بعدم جواز توليد مقدور واحد من قادرين ، فما بالك بعدة مقدورات ، إذ أنه في هذه الحالة نجد أن عدة تقطيعات يصدر عنها ألم واحد ، وهذا ليس جائزا . وحل هذه المشكلة هو أن يتولد الألم من كل واحد من التقطيعات ولكن لا ينبغي أن نقول أن هذا التقطيع أو ذاك هو المولد ، بل أن تكون التقطيعات جميعها — وذلك في حالة التعدد لا التنوع — بمثابة علة تامة أو سببا كافيا لتوليد المسبب الواحد — وإن تعدد ولكنه متماثل ـ وهو الألم . ولكن هذا قد يؤدى إلى جعل أحد التقطيعات سببا مولداً والآخر ليس كذلك ، مع أن من حق السبب أن يكون موجداً ـ إن لم يكن موجباً ـ لمسببه ، وكذلك فإن توليد أحدهما لا يمنع الآخر من التوليد لأنه ليس ثمة تمانع بين السببين ، لأن هذا يؤدى إلى تعجيز قدرة الإله عن فعل ما نقدر نحن على فعله ، وهذا ما يذكره المعترض على القاضي ويذكر أنه : «لو جاز في الشيئين أن يولد أحدهما دون الآخر . . ليجوزن القول بأن مثل السبب من فعلنا لا يكون سببا من فعله تعالى » ! .

ولقد حاول القاضي أن يحل هذا الإشكال بإدخال قاعدة اللاتعين بقوله أنه إذا كان من حق هذين السببين أن لا يرجعان إلى شرط توليدهما بأن يولدا معنيين ، فلابد لنا من أن نقول أن أحدهما يولد لا بعينه ويصير الآخر لأمر يرجع إلى الشرط في حكم الممنوع من التوليد ، بل إن مسألة الوجوب هذه مما لا يرى القاضي فيها ضرورة أو حتمية للفعل ، ذلك لأن السبب « وإن

---

(١) المغنى في أبواب التوحيد والعدل جـ ١٣ ص ٢٣٤ .

ن موجباً فقد يصح فيه المنع عن الإيجاب »[1] . وهذا المنع من إيجاب مل قد يكون لوجود موانع من الفعل وعدم تمام قبول المفعول للفعل ، غياب أى شرط من شروط وقوع الفعل ، لأن السبب إذا لم يولد فإنما ك لأمر يرجع إلى الفاعل وهذا يصح بالنسبة لنا لا بالنسبة لله تعالى ، للوجوه ى ذكرناها سابقا .

وهكذا فإن أى فعل كالتفريق مثلا لو فعله الله تعالى عند فعل العبد ، لا يصح أن يقال إن الألم متولد عن فعل العبد والله معا ، ذلك لأن القاضى .كر أن « أحدهما يولد لا بعينه ، فإن كان ذلك الواحد مما فعله تعالى فالألم ن فعله ، وإن كان مما فعله العبد فهو من فعله »[2] . وذلك على أساس سبب الكافى الصادر من أحدهما ، بحيث يمكن الاستقلال به فى الفعل ون الحاجة إلى الفاعل الآخر . أما إذا كانت الأسباب متعادلة فيكون كل منهما فاعلا لا بعينه ، والقاضى يقيس هذه المسألة على أنه لا يمكن نسبة تفريقين قد وقعا من زيد وعمرو ، فإن أحدهما يكون فاعلا لا بعينه ، وذلك توقف على « أمر يرجع إلى كون الشرط شرطا واحداً ، وأن التوليد فيهما حسب الشرط »[3] . على أن ترجيح أحد الفاعلين على الآخر مع أن حالهما واحداً فيما يقتضيه التوليد وسائر الشروط المؤدية إليه — نقول إن هذا الترجيح يصح إذا اقتضى الدليل ذلك - ومثال ذلك أننا لو علمنا أننا و أعطينا طفلا قرشا يصلحه ، ولو أعطيناه قرشين أفسده القرش الثانى ، إننا إذا اعطيناه القرشين يقبح دفع أحدهما لا بعينه إذ أن أحدهما ليس أولى ى الاعطاء أو المنع من الآخر وكذلك لو فعل الله تعالى فى محل واحد حياتين

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٣ ص ٢٣٤ .
(٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٣ ص ٢٣٥ .
(٣) نفس المصدر ص ٢٣٤ .

أو موتين فإنه يقبح أحد الحياتين أو أحد الموتين لا بعينه . وعلى ذلك فلا ضير من إطلاق صفة الفاعلية لنا فى توليد الآلام ما دمنا قد استكملنا جميع الشرائط والأسباب التى يتطلبها التوليد ، وهذا لا يتعارض مع قدرته تعالى على توليدها أو ابتدائها بدون أسباب .

٦ — بقاء الآلام :

لقد تطرف المعترضون على توليد الآلام إلى حد أن ذهبوا إلى الألم ليس الا معنى ، ولكن هذا القول يناقشه القاضى على أساس أن كون الألم معنى يحتمل ألا يبقى بعد انقطاع سببه ، وعلى ذلك يكون الألم من الأفعال المتولده التى تحتاج فى بقائها إلى سبب بعدها باستمرار الوجود ، كما احتاجت إليه فى الإيجاد والتوليد والقول بأن الألم معنى - وبالتالى لا يبقى - يؤدى إلى القول بأنه متى حدث التقطيع انتفت الصحة وجب أن يألم الإنسان ولا يألم بعد ذلك مع أن الجرح لم يندمل ، وهذه الأقوال المتضمنة فى القول بأن الألم معنى تؤدى إلى أننا لا نتألم الا فى ابتداء حال التقطيع دون الوقت الذى يعقبه . مع أن هذا ظاهر البطلان ، ذلك لأننا « إنما نألم لحدوث التقطيع المنافى لصحة الجسم ، فلذلك متى كانت الصحة منتفية نألم لا محالة ومتى عادت الصحة بالاندمال خرج من أن يكون ألما »[1] ونحن نعلم جيدا أن الألم يبقى بعد حدوث التقطيع الذى يتبعه انتفاء فى الصحة ، وأنه بمرور الوقت يضعف الألم ويخف كلما اندمل الجرح وتضاءل القطع تدريجيا ، وكلما قويت الصحة واشتدت ، ولا يمكن أن يزول هذا الألم الا بزوال السبب وهو

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٢ ص ٢٣٦ .

التقطيع أى الجرح فإن من الضرورى ، ما دام الجرح قائماً ، أن يحدث الألم حالا بعد حال عن التقطيع الأول »[1]

وكذلك فإن القاضى ذهب فى توليد الالم عن التقطيع وبقائه ببقائه إلى القول بأنه « إذا كان إنما يولد بشرط انتفاء الصحة . فكذلك يولد فى حال بقائه وذلك لان الصحة منتفيه فى حال البقاء كهى فى حال الحدوث فيجب أن يولد فى الحالين . . . فأما إذا عادت الصحة بالاندمال ، فالشرط الذى له أن يولد قد زال ، فلذلك لا يولد ويخرج عن أن يكون ألما لأن الألم لا يبقى ، فإن خرج سببه من أن يولد زال لا محالة »[2] . وذلك هو ما ذكرناه من أنه إذا كانت المادة قابلة والفاعل فياض والشرط متوافر وقع الفعل المتولد ، فإذا كان الجسم — وهو المادة — لا يزال منتفى الصحة ، وما زال التفريق موجوداً فى الجسم ، كان بمثابة الفاعل الذى يولد باستمرار الألم فى الجسم . بحيث لا يخف ذلك الألم ولا يتلاشى إلا باندمال الجرح تدريجيا أو تماما ، وغير ذلك لا يصح . وإذ قد بطل القول بأن الألم لا يبقى بعد وقوع سببه وهو التقطيع ، بطل القول الذى هو أصل له وهو القول بأن الألم معنى وثبت أنه جنس مثل سائر الأفعال .

٧ — علاقة الألم بالتقطيع :

وجدنا فيما سبق أن التقطيع بالنسبة للألم هو سبب مولد ، فتكون العلاقة بين التقطيع بوصفه سببا وبين الألم بوصفه مسببا علاقة سببية — أو بمعنى أصح علاقة علية — ذلك لأن السببية كما ذكرنا تتضمن الإختيار والرؤية فى

(١ ، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٣ ص ٢٣٧ ، وقارن تذكرة ابن متوية ص ١٠٤ .

الفاعلية ، بينما العلية قائمة على الوجوب الضروري . فالسبب وهو التقطيع بمجرد حصوله عن الفاعل فلابد من أن يولد ألما بصرف النظر عن اختيار الفاعل لذلك أو عدم اختياره .

فإذا كانت العلاقة بين الألم والتقطيع هي كما ذكرنا علاقة وجوب ضروري ، فما هو جنس هـذا الألم ، هل هو ذاته التقطيع ، أم أنه جنس سواه ؟ .

ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن الألم جنس مخالف للتقطيع بحسبان أن الحي إنما يتألم حالا بعد حال ، وهذا التجدد والتغيير في الأحوال راجع إلى أن الإعتماد ـ وهو عند أبي هاشم يولد الألم ـ يتجدد تبعاً لمؤثرات وعوامل خارجية وقد يتجدد تبعاً لفعل الله تعالى . ومثال ذلك الحركات التي تحصل في الحروق فهي تشتد حينا آخر مع أن السبب قد حصل أولا ولم يتجدد ، ولذلك كان هذا التغيير والتجدد الحاصل في الألم شيئاً سوى التقطيع ، إذ أن السبب لم يتغير ولم يتجدد حتى يؤدى إلى هذا بالنسبة للمسبب أي الألم . وذكر أبو هاشم أيضاً أن حال الجرح يختلف تبعاً لحال الصحة « فمرة يجد آلاما كثيرة كما وجده أولا ، ومرة نجد أنقص من ذلك ، ولو كان السبب الأول هو المولد لم يختلف ذلك »[1] . ولكن هذا الاختلاف من تزايد وتناقص في الألم إنما يرجعه أبو هاشم إلى « أن الصحة المنتفية قد يتغير حالها فمرة يعود بعضها ، ومرة يزول ما عاد منها ، حتى إذا اندمل وصلب الموضع استقر فيه فلم يتغير »[2] .

ولكن القاضي يناقش القول بأن الألم جنس غير التفريق على أساس

(١، ٢) المغنى في أبواب التوحيد والعدل جـ ١٣ ص ٢٣٨ .

مبدأ هو أن الألم لا يحدث إلا عن التفريق ، وذلك أنه قد افترض صحة هذه القضية ، ثم عرض شتى احتمالاتها ومناقشتها ، ومن مناقشة الإحتمالات وصل إلى إثبات بطلانها وهذه هى الطريقة المعروفة ببرهان الخلف ، ولقد استعمله هكذا : أن الكائن الحى لا يخرج عن أن يكون متألما من جهتين : الأولى : أن يكون ألما بالألم من حيث هو كذلك مثل القول بأن الإرادة توجب المراد ، وهذا ظاهر البطلان لأن الألم ليس ألما من خارج ، أعنى أننا لا نألم لمجرد معرفة أن هذا ألم ، كما أن المرارة لا تدرك إلا بأن تكون موجودة فى نفس المحل الذى سيدركها لا أن تكون مباينة له ، ولذلك كان الالم هو ذاته التقطيع الحادث فى المحل المتألم . وإلا فلو قلنا بأنه غيره ، فلنتساءل ماهو ذلك الغير ؟ وإذا عجزنا عن تحديد هذا الغير رجعنا إلى القول الصحيح وهو أن الألم جنس لا يختلف عن التفريق .

الوجه الثانى : هو أن يكون الحى ألما بالفعل المتولد لأنه أدركه فقط ، مع أننا نعلم أن المعاناة والمعايشة والتذوق غير الإدراك . فإن الشهوة وهى إدراك باطنى لا يصح لمجرد وجودها أن يشتهى الإنسان الألم فيترتب على ذلك أن يتألم بالفعل ، ذلك لأن الاشتهاء غير الفعل الواقع ، إذ أن الله تعالى مع أنه مدرك لوجود الألم والحرارة ـ وإن كان إدراكه لا بآلة أو حاسة للادراك ـ إلا أنه تعالى لا يتألم ، إذ يسمو على التألم ، لأن التألم يقتضى الجسمية وهو ليس جسما ولا منتسبا للجسم .

وأن إدخال مسألة الشهوة أو نفور الطبع فى الألم يؤدى إلى القول بأنه قد يحدث الألم فلا يشتهيه الإنسان ولا ينفر عنه ، وهذا يؤدى كذلك « إلى تجويز أن يقطع أربا أربا فلا يألم بأن لم يحصل فيه نفور الطبع عن ذلك ،

ويؤدى إلى أن يجوز أن يلتذ بذلك، وفساده معلوم »[1] ، والقاضى لا ينكر القول بأن الإنسان لا يألم بالألم من حيث توجد حالة تقتضى ذلك وتوجبه ، فإن لها مدخلا كبيراً فى الألم وعدمه ، وكذلك فإنه لا ينكر أن يدرك الإنسان الألم ومع ذلك لا يألم، أما ما ينكره فهو القول بأنه يألم لإدراكه له مع نفور الطبع ، ذلك لأن الادراك فى حالة نفور الطبع لا يؤدى إلى الألم ، فقد يصح عند القاضى « أن يألم مرة ولا يألم به أخرى وإن أدركه فى الحالتين »[1] وكأن الآلم يتوقف عند القاضى لا على الإدراك له فقط بل على نفور الطبع أو الاشتهاء ، كذلك فهو يجيز أن تتقطع الأعضاء ويصاحبها نفور الطبع ولا يتألم الحى مع أنه مدرك للتقطيع ، وهو يقول لمن يجيز تقطيع الأعضاء ولا يألم الحى « إذا كان إنما يألم لنفور الطبع عن الحادث لا لجنسه ولا لادراكه فقط ، ولم يثبت فى نفور الطبع أمر يوجب أن لا يخلو الحى منه إذا كان حيا بحياة فيجب تجويز ما سألت عنه »[2] ولكن يمكن أن نرد على ذلك بأن ما يفرق الحى عن غير الحى هو الادراك ، والحى يدرك ما يحدث فيه إذا قطعت أوصاله ، وأما وجوب كونه آلما فهـــذا ليس ضروريا إذ يتوقف على الجسم .

ومهما يكن الأمر فإننا نجد من أنفسنا أننا نتألم عند التقطيع الحادث فى أجسامنا وأننا ندرك كذلك هذه الأمور ، أما تجويز أن يقطع الإنسان إربا فلا يتألم ، فهذا ما لم يقره العقل ، ولم نشاهده فى العادة ، لأن مثل هذه الافعال تجرى مجرى العادات بالنسبة لنا بحسب القدرة والطاقة المحدودة .

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ١٣٣٢ ص ٩ ، وقارن جـ ٩ ص ٢٠٦ .
(٢) نفس المصدر جـ ١٣ ص ٢٣٩ .
(٣) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٣ ص ٢٣٩ .

ولكن هذا قد يصح فى حالات المعجزات والكرامات والولايات ، وهو ما يقوله القاضى بأنه « إنما يصلح مثله فى أزمان الأنبياء عليهم السلام »[1] ، فما جرت العادة عليه فإن حكمه يسرى علينا فى كل الأماكن والأزمنة ، وليس ضروريا أن نعمم حكم الخوارق علينا ، فلا يجوز أن نقطع بوجود قوم لا يأكلون ولا يشربون ولا يعرفون الجوع والعطش لأن الملائكة وهم أحياء لا يأكلون ولا يشربون ، لذلك كان « كون الحى منا ألما وملتذا بجميع ما يدركه ليس من الواجبات كما يجب كونه مدركا ، وأن ذلك طريقه العادة ، فلذلك اختلفت أحوال الأحياء فيه وإن اتفقوا فى كونهم أحياء بحياة ، وفى سلامة الحواس »(٢) . فكلنا يعلم بحكم العادة أنه متى قطعت يده تألم لا محالة ، ومتى أكل شبع ، ومتى شرب ارتوى ، بصرف النظر عن قصده أو إرادته بعد خروج السبب عن قدرته ، أو اشتهائه ونفوره ، وبصرف النظر عن كونه مدركا لهذه الأفعال أو غير مدرك .

وعلى ذلك « فنفور الطبع لا يتعلق بالتقطيع وإنما يتعلق بما يحدث عنه فلا يمتنع فى ذلك أن يشتهيه كما لا يمتنع أن ينفر طبعه عنه ، وان استبعد فى العادة ذلك » (٣) . فقد يصح التقطيع والصحة قائمة فتخلص اللذة ، وقد يصح أن يخلص الألم تبعاً لحالة الجسم فى الاستعداد والقبول أو عدمهما ، ذلك لأن مدى التقبل للفعل يختلف « إذا حدث مع تقطيع العضو ما يشينه ، فإنه وإن التذ فلا بد من أن يقترن بذلك الغم الذى ربما غمر القلب وأثر فيما يجده من اللذة ، لأن العاقل لابد وأن يغتم بفساد أعضائه لحاجته

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٣ ص ٢٤١ .

(٢) نفس المصدر جـ ١٣ ص ٢٤٢ .

(٣) نفس المصدر جـ ١٣ ص ٢٤٢ .

إليها ولكونها آلة له ، ولأن صحتها تقتضى فى العواقب ضروبا من اللذة والمنافع لا تحصل به ، فلذلك لا تخلص له اللذة »[١] .

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١٣ ص ٢٤٣ . وقارن كذلك المغنى ج ٩ ص ٢٠٢/٢٠٧ مخطوط ، وكذلك البيهقى الجشمى « شرح عيون المسائل » ج ٢ ص ٢٠٥ وما بعدها مخطوط (ب ٢٧٦٢٥ دار الكتب) وقارن ابن متويه ، التذكرة فى علم الكلام « ص ٦٨/٧٣ مخطوط دار الكتب (ب ٢٦٩٨٤) والتذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ص ٩٦ أ / ١٠٤ ب مخطوط ب ا ٣٧٨٠ .

الفصل الثالث

« التوليد فى المجال الطبيعى »

توليد التأليف :

من الدلالات التى تدل على أن الأفعال المتولدة هى أفعال صادرة عنا ، وهى مسببات واقعة عن أسباب أوجدها الإنسان تبعا لقصود ودواع من جهته ، ومنفذة بقدرته ، نقول من هذه الدلالات ، مانلاحظه بين الأجسام من تجاور وتقارب يتولد عنها التأليف والدليل على ذلك أن كل « مانفعله من الحركات والتأليف فى الكتابة والبناء وحمل الاجسام إنما يقع بحسب السبب [1] » ، وصدور هذه الأفعال عن أسباب يدل على ضرورة وجود الفاعل الذى فعل هذا السبب ، وفاعله هو الذى وجد هذا السبب من جهته ، ولما كانت هـــذه الأفعال تصدر بأسباب من جهتنا ، كنا نحن فاعليها وموجديها . ذلك لأننا إذا نظرنا إلى عين أفعالنا ــ أو بمعنى أدق إلى مثل هذه الأفعال ــ مما تقع عن غيرنا وجدناها واقعة بحسب الأسباب الصادرة منهم ، لا عن أسباب من جهتنا ، والتفرقة بين كون تلك الأفعال صادرة عنا ، وهذه صادرة عن غيرنا ، دليل على أنها جميعها أفعال لنا ولغيرنا من بنى الإنسان .

ولقد أشرنا فى مـــواضع مختلفة إلى أن التأليف إنما يحصل متولدا عن المجاورة ، والدليل على ذلك ما أدرك القاضى عبد الجبار على أساس برهان

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٩٦ .

الخلف ، بمعنى أنه لو ثبت أن المجاورة لا تولد التأليف — وهو افتراض كذب المبدأ الأصلى — لكان يمكن أن نفعله مباشرة دون توليد ، إذ أن الفعل إما أن يحصل متولدا أو مباشرا ، ولا يخرج عن أحد هذين القسمين ولكن افتراض حصول التأليف على سبيل المباشرة يؤدى إلى أن « لا يمتنع أن نجاور بين الجوهرين ولا نفعل فيهما تأليفا » [١] ، وذلك قائم على أساس أن فاعل الفعل المباشر يصح منه أن يفعله وأن يتركه ، نظراً إلى أن وجود أى جسم من الأجسام يقتضى كونه فى مكان ما ضرورة ، وكذلك وجود جسم آخر مجاور له فى نفس المكان ، نقول أن هذين الجسمين المتجاورين يؤلفان كونا — أو اجتماعا — واحداً . والقول بغير ذلك باطل لأنه يؤدى إلى صحة الباطل وهذا محال عقلا ، إذا أن القول بجواز وجود المجاورة دون أن تولد تأليفا بين المتجاورين يؤدى إلى أن « لا يصعب تفكيك الأجسام الصابة علينا ، وقد ثبت أن ذلك يصعب علينا » [٢] . تلك هى وجوه الدلالة على أن المجاورة تحدث التأليف متولداً عنها ، والعلاقة بينهما هى علاقة توليد سبب لمسبب ، وليست علاقة توقف واحتياج لشىء معين بالذات لأن حاجة الشىء إلى الشىء توجد نوعا من التوقف الضرورى بينهما بحيث يمتنع وجود هذا إذا غاب ذاك ، ولكن نظراً لأن العلاقة بين المتولدات — من المجاورة والتأليف خاصة هنا — هى علاقة سببية فإنه يمكن أن يتولد التأليف عن مجاورة أخرى غير الأولى ، وعن مجاورة ثالثه غير الثانية وهكذا .

ومثال ذلك أننا لو أخذنا جوهراً مؤلفا من عدة عناصر ونقلناه من مكان إلى آخر ، وأخذنا نكرر هذا الانتقال ، فإن تأليف هذا الجوهر فى ذاته لا يبطل ، وإن كانت مجاورته الأجسام التى ننقله إليها وعنها — فى

(١ ، ٢) نفس المصدر والصفحة .

تكرار الانتقال ـ قد بطلت . وعلى ذلك « فلو كان يحتاج إليها ـ أى التاليف للمجاورة — لوجب بطلانه متى بطل بضده كما يجب بطلان العلم متى بطلت الحياة بضدها ... فلولا أنه أى التأليف — موجب عنها — أى المجاورة — لم يجب حصوله عند حصولها »[1] . فإذا كان لايصح القول بأن المجاورة تفعل التأليف لحاجتها إليه ، لأنـــه لايصح أن يحتاج الشىء المختص بمحل واحد ـ وهو المجاوره ـ إلى ما يختص بمحال وهو التأليف ، كما لا يصح أن تحتاج المجاورة إلى التاليف مع أنه معنى ، كما أن المجاوره يصح وجودها مع التاليف ومع ضده أو ما يجرى مجرى الضد ، نقول كما لايصح هذا فلا يصح كذلـــك أن يقال أن التاليف يحصل عند المجاورة لوجود الداعى ، وذلك لأن « المجاورة بين الجوهرين قد لايخطر بباله الداعى إلى التاليف فضلا عن حصول الداعى اليه ، فعلم أن الذى أوجب وجود التاليف هو ... أن المجاورة توجبه وتولده »[2] وكأن دخول كلمة الوجوب هنا تبعد معنى الاختيار عن الفاعل ، فإذا كان الإنسان قد أوجد المجاورة بين الأجسام فإن التأليف قد تولد عن هذه المجاورة — بصرف النظر عن إرادته له ودواعيه وقصوده — ويكون مدخل الإنسان فى توليد التأليف أنه أحدث سببه ، وصدور فعل عن سبب من جهتنا يكون هذا الفعل صادرا عنا ، فخروج التاليفات عن أن تكون ـ فى بعض الأحيان ـ واقعة بقصدنا واختيارنا لا يخرجها عن كونها أفعالا لنا مثل سائر المتولدات التى تصدر عن أسباب أوجدناها أو ـ على الاقل ـ مهدنا لوجودها .

وإذ قد بطل كون وجه التأثير بين المجاورة والتاليف هو الحاجه

(١ ، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٩٦ .

والافتقار بينهما ، ولا هو الداعى بين فاعل السبب والمسبب فكذلك يبطل أن يقال إن التاليف يجب وجوده بطبع المحل عند التجاور ، لأن المحل لاتأثير له فى كون هذا الجسم المجاور لذاك الجسم يولدان تأليفا ، وإلا فلو كان هذا التأليف راجعا إلى المحل ـ أعنى إذا احتمل المحل الشىء فلابد من وجوده فيه — لم يحتج حينئذ إلى المجاورة ، ولكن حدوث التاليف عندها ، يوجب كون المجاورة هى مولدته دون المحل .

الإعتراض على توليد المجاورة للتأليف :

ولقد وجهت عدة اعتراضات وانتقادات من خصوم التولد ، إلى كون المجاورة مولدة للتأليف ، وذلك على النحو التالى :

١ — القول بأن حصول التوليد بينهما يؤدى إلى جواز صدور مقدور واحد من قادرين ، ولكن القاضى يرد على هذا الاعتراض بقوله : « أن كل واحد من السكونين يولد تأليفا ، وهما يولدان تأليفين إن حدثا ، وإن كان الحادث أحدهما ولد هو تأليفا فيهما دون الثانى »[1] ، بمعنى أن الذى يظهر هو التأليف الأقوى والأرجح ، وإن كان فى الواقع هو مجموع التأليفين الحادثين عن كل جسم على حده وهذا الاشكال ينحل بقولنا أن كل تأليف على حدة يعد جزءا للتأليف ، إذا ما اجتمع مع باقى أجزاء التأليفات كونوا فى مجموعهم تاليفا واحدا ، وهو التأليف المتولد عن المجاورة. وشرط استحالة وجود مقدور واحد من قادرين ، أن يكون كل قادر من القادرين مستقلا فى ايجاد ذلك المقدور ، فكان ما نرى استحالته هو اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد فى وقت واحد ومن جهة واحدة ، أما إن توارد — عليه على

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٩٦ .

سبيل البدل — أو كان كل منهما جزءا مكملا ومفتقرا للآخر ، فإن هذا لايمنع عن اجتماعهما . وما ينطبق على القدرتين أو العلقين ينسحب كذلك على عدة قدر أو علل ، أي على بضعة أجزاء من التأليفات قد يصل عددها إلى خمسة أجزاء أو سبعة ، ذلك لأن هذا الاعتراض قائم على أن « القدرة الواحدة لايصح أن يفعل بها إلا جزءاً واحداً من جنس واحد في وقت واحد في محل واحد »[1] وذلك باطل لأنه يمكن تبعا — للقول بتوليد المجاورة للتأليف —أن نضم جزءاً واحدا من الجواهر بين أجزاء خمسة أو سبعة فيتولد عن السكون الواحد أجزاء من التأليف وهذا ليس صحيحا .

والقاضي يرد على ذلك بتساوى المجاورة بالنسبة لسائر الأجزاء ، فلا يمكن أن تولد من جزئين أو ثلاثة ولاتولد من الباقيات « لأنها ليست بأن تولد واحدا منها أولى من أن تولد سائرها »[2] لأن كل جزء من هذه الأجزاء — من حيث احتماله لإيجاد التأليف ـ يساعد الأجزاء الباقية على توليد التأليف الذى يجمع بينهما ، وهذا ليس محالا ،لأن كل جزء إنما يشغل محلا وحداً ، وهم جميعا يشغلون محالا كثيرة ومتجاورة فيتكون عنها تاليف واحد من سبعة أجزاء في محال سبعة . أما وجه التناقض والاستحالة في أن تكون تلك الأجزاء حالة في محل واحد ثم تكون تأليفا واحدا من وجهة واحدة ، لأن ذلك يؤدى إلى حمل الجبال العظيمة بالقدرة الواحدة ، مع علمنا بفساده »[3] .

٢ — القول بتوليد التأليف عن المجاورة يؤدى إلى كثرة التأليف فيما يفعله القوى من المجاورة بين الأجسام ، وقلته مما يفعله الضعيف بينها ، وأيضا

---

(١) المغنى في أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٩٦ .

(٢،٣) المغنى في أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٩٧ .

فإن كثرة التأليف تؤدى إلى أنه يتعذر على القوى تفريق الأجسام مع أنه هو الذى جاور بينها بينما يكون هذا التفريق غير متعذر بالنسبة للضعيف « وفساد ذلك يبين أن التأليف لا يتولد عن المجاوره ، فلذلك لم يكثر بكثرتها ، ولا يقل بقلتها » [1] . ولكن هذا غير جائز وحتى فإن جاز كون القوى يفعل من التأليف أكثر مما يفعله الضعيف ، فإن هذا لا يجوز بالنسبة لمسألة تعذر التفريق على هذا دون ذاك ، لأن المنع لا يكون بحسب جنس الفاعل — من قوة وضعف — ولا بحسب عدد أجزاء التأليف — من حيث القلة والكثرة ولكن المنع يكون منعا بحسب ما يصادف فى محله مما يوجب كونه التزاقا وصلابة من رطوبة ويبوسة [2] » والسبب فى توقفنا التفريق على المحل الذى حدث فيه التأليف ، هو جواز أن تتساوى أحوال وأعداد الأجزاء المؤلفة الحاصلة من كل من القوى والضعيف ، ومع ذلك تختلف القدرة على التفريق فى كل منهما . وكذلك قد تتفاوت هذه الأحوال والأعداد فى أجزاء التأليف بين القوى والضعيف ، ومع ذلك تتفق القدرة على التفريق فى كل منهما ، وكأن ليس ثمة تساوقا بين القوة فى توليد التأليف وبين القوة فى تفريق هذا التأليف ، وكذلك فلا تثبت هذه المساوقة فى حالة الضعف وعدم القدرة على التفريق . وعلى ذلك تكون القلة والكثرة فى التأليف ، والقدرة والعجز فى التفريق ، غير راجعة إلى كون الفاعل قويا أو ضعيفا ، بل مرجعها إلى حال آخر من أحوال الفعل نفسه ، أو قد تكون راجعة إلى المكان نفسه الذى حدث فيه التوليد .

(١، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ٩ ص ١٩٧ . وراجع كذلك الجشمى « شرح عيون المسائل » ج ٢ ص ١٩٦ حيث يرى أن التأليف التزاقا « لا يحصل إلا أن تكون هناك أجزاء رطبة وأجزاء يابسة ، يضم بعضها الى بعض » وقارن أثر الرطوبة واليبوسة عند ابن متوية فى التذكرة ص ١٢٨ ب ، ص ٢٠٤ ا ، ص ٢٠٥ ا .

٣ — أما الاعتراض الثالث فإنه يقوم على مسلمة هى أن من حق السبب أن يحل محل المسبب ، وبالتالى فإن توليد المجاورة للتأليف يوجب أن توجد المجاورة فى محل التأليف والعكس صحيح،ولكن هذا الاعتراض يرده القاضى على أساس رفضه للمسلمة التى وضعها الخصوم وهى جواز وجود المسبب فى محل السبب أو العكس ، بحيث يقوم المسبب بوظيفة السبب ، وكأنه يستغنى عنه ويمكن أن يوجد نفسه . وهذا خطأ ظاهر لأن المجاورة مع توليدها للتألف فى محلها إلا أنه — كما ذكرنا — يجوز للتأليف — بل ومن حقه« أن يتعدى محها إلى المحل الثانى ، لأنه لجنسة يستحيل وجوده إلا فى محلين »[1] ووجه الدلالة على ذلك أن الاعتماد يولد الأكون من الحركات والسكنات والآلام والتأليفات — كل ذلك فى غير محله ، فلا يمتنع تبعا لذلك أن تولد المجاورة التأليف فى محلها وفى غيره ، ولذلك لا يتحدد تبعا لاختصاص المجاورة بهذه الجهات ، ولكن تبعا لجنس التأليف الذى لا يمكن وجوده إلا فى محلين — على الأقل — ذلك لأن أى تأليف ، وأقل جنس منه ، لا بد من أن يكون متولدا عن مجاورة بين جسمين — على الأقل — ولكل منهما محل ، فيترتب على ذلك أن التأليف يحدث فى محلين، فلا يمكن أن يحل المسبب — وهو هنا التأليف محل السبب — وهو المجاورة — وإلا للزم عن ذلك وقوع الكل فى الجزء أو الأكبر فى الأصغر ، مع أنه مستحيل منطقيا ، فيستحيل كذلك أن يحل ذو المحلين فى محـــــل واحد ، أعنى أن يحل التأليف محل المجاورة .

٤ — والاعتراض الرابع مثل سابقة ، قد بنى على مسلمة فاسدة وهى أنه يجب إذا ولد شىء شيئا آخر - أو فعلا آخر - فى حالة حدوثه ، فيجب كذلك

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٩٨ .

أن يولده فى حال بقائه ، وهذا ـ لو صدق جدلا ـ يؤدى إلى أن يتولد التأليف عن المجاورة الباقية حالا بعد حال، إذ أنه قد ثبت توليده عنها فى حال حدوثها، ولكن هذا الاعتراض مردود ـ مثل سابقيه ـ إذ أن المسلمة القائم عليها أن هى إلا مغالطة ـ وهى افتراض القدرة الدائبة على التوليد لمجرد كون السبب حادثا مع أن هذين الحدين ليسا متساويين دائما ، أو على الأقل بالنسبة لبحثنا هذا وهو توليد المجاورة للتأليف . ذلك لأن القاضى قد رأى أن المجاورة « لم تولد إلا فى حال الحدوث »[1] ، ولا يمكن لنا أن نقيس المجاورة على القدرة ، ذلك لأن القدرة ـ وحدها ـ مما يمكن أن نفعل بها فى حال بقائها كما نفعل بها فى حال حدوثها ، وفى الوقت الثانى من حال الحدوث . فالقدرة هى قدرة على الفعل باستمرار ، أو الترك ، والترك ليس إلا حالة من حالات الفعل وإن كان فعلا سلبيا. ونحن نميل إلى القول بأن المجاورة تولد التأليف فى حال بقائها ، ذلك لأن المجاورة بوصفها فعلا يصدر عن الإنسان ، فبالتالى تكون مقدورة له ، وما دخل فى نطاق القدرة يمكن فعله باستمرار ما دامت كل الشروط متوافرة ، كذلك فإننا نلاحظ أن التأليف لا يبقى بصفاته إلا ببقاء المجاورة كسبب مولد ، لأنها تعد علاقة بين المتجاورين إذا ما انفكا عنها أو انفكت عنهما انعدمت فيهما صفة التأليف .

٥ — أما الاعتراض الخامس فقائم على أساس تطبيق فكرة العلية على علاقة المجاورة بالتأليف من حيث أن « ما يمنع من وجودها يمنع من وجود التأليف ، كما أن ما يحيل الحكم الموجب عن العلة يحيل وجودها ، فإذا بطل ذلك علم أنها لا توجبه »[2] . والرد على هذا الاعتراض مبنى على أساس رفض الخلط بين علاقة العلية ـ بما فيها من وجوب ضرورى بين العلة والمعلول ـ وعلاقة السببية

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٩٩ وقارن التذكرة ص ١٧٣ أ / ١٧٤ ب.
(٢) نفس المصدر والصفحة .

بما فيها من مجرد توقف أو وجوب لا ضرورى منفصل بين السبب والمسبب. ذلك لأن فى إيجاب العلة للمعلول عدم انفصاله عنها ، ولذلك كان ما يوجدها يوجدها وما يعدمه يعدمها ، أما ايجاب السبب للمسبب - أن صح هذا التعبير - فهو إيجاب منفصل ، بمعنى أنه لا يمتنع أن يوجد السبب والمسبب معدوم ، أو يستمر وجود المسبب مع انعدام سببه فى بعض المتولدات . . . إلى غير ذلك من الأحكام والفروق بين العلية والسببية مما أشرنا إليها سابقا .

ومهما يكن الأمر فإن ما ذكرناه يبطل القول بأن المجاورة يجب أن تولد التأليف فى الجزء المتفرد - أى الأحدى الذات - وهذا باطل عقلا ، ولما ذكرناه من أن المجاورة هى كذلك لكونها حادثة بين أكثر من جسم واحد ، فهى علاقة تضايف بين جسمين وأكثر . فلا يصح القول بأن الجزء المنفرد يتولد عنه تأليف - اللهم إلا إذا جاور جسما آخر ، أو جزءاً متفردا آخر - حينئذ فقط يمكن القول بوجوب تولد التأليف عن مجاورتهما ، ذلك لأن من شرط حصول التوليد أن يحتمل المحل والسبب ذلك التوليد ، أما « إذا لم يحتمله لم يصح أن يوجبه ، كما لا يصح من القادر أن يفعل فيه لأن السبب إنما يوجب الفعل متى صح وجوده ولم يكن هناك منع »[1] .

أما وجود الجوهر الفرد - أو الجزء الذى لا يتجزأ ، فإنه نظرا لحاجة كل منهما إلى مجاورة - أعنى الوقوع فى المحاذين كما أشرنا - وهذا هو شرط تولد التأليف ، لذلك فعدم توافر هذا الشرط يؤدى إلى عدم وقوع المشروط وهو وجود التأليف . إلا فى حالة واحدة وهى أن يجاور الجزء المتفردة جزءاً آخر ، فأما إذا وجدت المحاورة فى الجوهر الفرد فلا يجب التأليف ، لأن

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ٩ ص ١٩٩ .

التأليف ـ بحسب اصطلاحه ـ هو كون وتجميع بين أكثر من جسم أو جزء واحد ، وغير هذا لا يصح أن يسمى تأليفا .

وصفوة القول فى وجود التأليف متولدا عن المجاورة ، قد لخصة لنا القاضى عن أبى هاشم فى قوله « لو لم تكن المجاورة توجب التأليف لم يكن التأليف بأن يحصل فيما جاورناه أولى من أن يحصل فى غيره ، لأن المجاورة على هذا القول وجودها كعدمها فى أن التأليف لا يجب عنها ، وفساد ذلك يدل على أنها توجبه »[1] .

آراء أخرى فى التأليف :

ولكن ثمة سؤالا يتردد ، وحان الآن لكى نبحث له عن جواب ، أما السؤال فهل يمكن أن يقع التأليف مباشراً ، أم أنه لا يقع إلا متولدا ؟ . والإجابة عن السؤال يرد بها القاضى عن أبى هاشم الذى حكى عن أبيه أنه قد ذكر أن التأليف « فيه مباشراً وهو مانفعله بين محلى قدرة ، ومتولداً وهو ما نفعله فيما ليس ينقض له »[2] ، ونظرا إلى أن التأليف من حقه . كما ذكرنا أن يتعدى محله إلى محل آخر لحاجته فى الوجود إلى محلين على الأقل ، فإنه يجرى فى ذلك مجرى ما نفعله فى محل قدرته ـ وهو عند أبى على المفعول مباشراً ، تبعا لما يورده عنه القاضى من أنه « أجاز فى الواقع فى محل القدرة أنه مباشر ، وهذا إذا كان كلى محليه محل القدرة »[3] ، وكأنه على ـ ما سبق ـ يكون التأليف ـ عند أبى على ـ من الأفعال التى تحدث مباشرة إلى جانب كونها تحدث متولدة .

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢٠١ .
(٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢٤٧ · انظر التذكرة ص ١٧٥ أ .
(٣) المجموع فى المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤١١ ط . بيروت .

أما أبو هاشم فإنه لم يجز وقوع التأليف إلا متولدا نظرا لأنه لا يصح من أى قادر منا أن يفعله إلا مع المجاورة والاعتماد ، وهذان بمثابة الواسطة — أو السبب المتوسط — فى حصول الفعل ، والمتولدات هى التى تحدث بوسائط ، بينما المباشر فهو الذى « لا يمتنع أن نبتدئه وإن لم نفعل غيره ، إذا كان المحل محتملا له »[1] . ولكن نظرا لتعذر ذلك فى التأليف ، إذ أننا لا نتمكن من إبتدائه ، لأن المحل وحده لا يحتمل التأليف ،دون المحل الثانى ، فكلاهما سويا مع حصول المجاورة بينهما يحتملان التأليف ، وتوقفهما على المجاورة — وهى سبب متوسط هنا — معناه كون التأليف لا يحدث إلا بها ، أى لا يحدث إلا متولدا ، مع ملاحظة أن كونه متولدا فى غير محل القدرة هو نتيجة لازمة لكونه متولدا فى محل القدرة ، لأن سبب الوجوب واحد لا يختلف بحسب الحال ، وهذا السبب هو المجاورة ، وهى لا تختلف من مكان لآخر أو من جسم لآخر ، بل هى مجرد علاقة فقط .

وإذا كان أبو هاشم قد قال بالمجاورة وإيجابها لتأليف الأجسام ، فانه قد ذكر فى مواضع أخرى أن الإعتماد يمكن أن يولد تأليفا أيضا، و مثال ذلك أنه إذا اعتمد أحدنا بأحد أصابعه على الآخر فإنه يفعل فيها تأليفا عن الاعتماد. وإن كان هـــذا المثال الذى يورده القاضى عن أبى هاشم يمكن الرد عليه بأن الاعتماد فى حد ذاته لم يكن سببا لوجود التأليف بقدر ما كانت المجاورة هى ذلك السبب ، بمعنى أن الاعتماد وقد أوجد أولا مجاورة الأصبعين ، وعن هذه المجاورة تولد التأليف ، فتكون للمجاورة السببية القريبة ، بينما الاعتماد — إن كان له تأثير — فبالسببية البعدة ، وعلى ذلك لا يمتنع أن يقال : « أنه — أى التأليف — عن المجاورة يتولد ، وأن الاعتماد يولدها وهى تولد

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٧ .

التأليف »[1] . وبذلك يولد كل من الاعتماد والمجاورة التأليف - فى محله وفى غير محله - من حيث اختص التأليف بأن لا يوجد إلا فى محلين . وعلى ذلك يصح بالنسبة لما يوجد مباشراً ، وذلك تبعا للقاعدة العامة القائلة بأن « من حق كل ما صح وجوده فى محل القدرة عليه من مقدور العباد أن يصح أن يوجد مباشرا »[2] .

وثمة سؤال آخر يتردد وهو : هل يصح أن يتولد التأليف عن تأليف آخر — أعنى وبنفس المعنى — هل يمكن أن يولد التأليف تأليفا مثله ؟ والقاضى — ونحن نوافقه — يجيب على ذلك بالنفى ذلك لأن الإيجاب يؤدى إلى أن « يوجب مالا نهاية له فى المحل من حيث يولد كل واحـــد منه غيره[3] » بمعنى أن الشىء إذا ولد مثله وولد هذا مثله كذلك ، لما امتنع أن يتسلسل الأمر إلى مالا نهاية له ، لجواز التوليد بين المثلين المتشابهين فى كل الأحوال والصفات ، ولعدم وجود الموانع التى تمنع هذا التوليد . ولـكن لما كانت اللانهاية مستحيلة التحقيق والوقوع كان ذلك مرتدا على المبدأ نفسه فيؤدى إلى عدم وجود التأليفات على الإطلاق . ولما كان وقوع التأليفات حقيقة ماثلة للعيان ، فيـكون وجودها عن سبب آخر غيرها ، غير مثلها ، ويكون هذا السبب هو المجاورة — كما ذكرنا — أو الاعتماد مع المجاورة كما ذهب أبو هاشم .

وإلى جانب استحالة التسلسل إلى مالا نهاية فى حصول التأليفات، يوجد سبب آخر لرفض القول بتولد التأليف عن تأليف مثله ، هذا السبب هو « أن

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٤٧ .

(٢) نفس المصدر ج ص ٢٤٨ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٦٢ .

التأليف لو ولد مثله لم يكن هناك طريق يفصل به بين المولد والمولد على وجه، لأن وجود أحدهما مع عدم الآخر كان يستحيل على وجه من الوجوه »[1]، وذلك لأن كلا منهما متضايف ومفتقر إلى الآخر ، وهذه العلاقة لا يمكن فيها — لتساوى الطرفين — أن يتعين السبب والمسبب ، أو المحتاج والمحتاج إليه ، فهما متساويان لكونهما مثلين ، والمثلان لا يختلف أحدهما عن الآخر فى أى حكم من الأحكام ، إذ ليس أحد المثلين بأولى من الآخر فى أن يكون سببا ، فكلاهما من حيث استحقاق السببية سواء ، وهذا التساوى يؤدى إلى أن يكون الشيء سببا لنفسه ، أى أن يوجد الشيء نفسه ، أى أن يكون الشيء سابقا فى وجوده — بوصفه علة — على ذاته بوصفه معلولا . وهذا باطل منطقيا إذ أن الشيء لا يوجد نفسه ، لعدم انقسام نفس الشيء الواحد إلى علة ومعلول ، أو أن ينظر إليه على أنه علة ومعلول ، اللهم إلا بالقياس إلى علة أخرى غيره(*) .

---

(١) المصدر السابق والصفحة

(*) عبد الرحمن بدوى ـ أرسطو ـ ص ١٥٩ .

وهذه المسألة تذكرنا بما انتهى إليه أرسطو — فى برهانه على ضرورة وجود محرك أول لا يتحرك — وذلك لأن عدم القول بهذا يؤدى إلى ما لا نهاية له من التحريك وبالتالى انتفائه ، ثم ما انتهى إليه من عدم أمكان أن يكون الشيء محركا لنفسه لعدم أمكان الفصل بين جزء محرك وآخر متحرك « ومعنى هذا أن الشيء ، فى آن واحد ، حاصل على الصورة بوصفه متحركا ، وهذا خلف . اذ كيف يمكن الشيء الواحد أن يكون فى آن واحد حاصلا على الصورة وغير حاصل على هذه الصورة نفسها » وذلك الذى وجدناه عند أرسطو فى استحالة توليد الشيء لنفسه أو لغيره من أمثلة ، هو ذاته ما نجده عند المتكلمين ، وأن دل هذا على شيء فعلى عمق وأصالة الفكر الفلسفى عندهم . وأننا لم نرد بهذه المقارنة إلا مجرد إيضاح الأصالة الفلسفية فى جدل المعتزلة على أساس منطقى عقلى ، ولم نرد بها ارجاع هذا لذاك ، وأن كان هذا لا ضير فيه ، لأن الفكر لا يصدر منعزلا دون تأثر أو تأثير ، بل هو مجرد حلقة فى سلسلة متصلة ، من أول استقرار أقامة الحكماء السبعة اليونان الى أبد الآبدين وطالما بقيت الحياة ، لأن الفكر من المظاهر الخلاقة للحياة ، ولا يمكن الوقوف عند نقطة ما لنعتبرها نقطة نهاية لمرحلة ما وبدء لمرحلة أخرى . وما نعرفه من تاريخ الفكر ليس الا مجرد نظرات نسبية تختلف بحسب المنظار الذى ينظر منه المؤرخ ، أو بحسب التيار الذى تعمه أساسه لتأريخه

توليد الأصوات

وإن الصوت من الأفعال التى تقع عن وسائط وأسباب ، وهو عادة يقع فى غير محل القدرة،والمولد له هو الاعتماد ، وذلك لأن كل ماجاور محل القدرة فيكون متولداً عن الاعتماد ، ولـكن وجه التوليد يكون عن طريق المصاكة . أى أن اعتماد جسم على آخر يحدث عنه مصاكة بينهما ، ويتولد عن هذه المصاكة الصوت . وذلك مثلما نقول أن الاعتماد يولد التأليف، على أساس أنه يولد المجاورة ،وهذه تولد التأليف. وكذلك يمكن أن يقال أن الاعتماد يولد الألم، على أساس أن الاعتماد يولد الوهى والتقطيع — كما ذكرنا — وهذا يولد الألم، لأنه من شروطه . وبذلك تصدق القاعدة العامة التى يذكر فيها أن الإعتماد يولد كل ما جاور محل القدرة ، من الأصوات والآلام والتأليفات فعلينا الآن بيان ذلك فى الأصوات فمن الأدلة على أن الإعتماد يعد سببا — أو هو السبب — فى توليد الأصوات أننا لا نستطيع أن نفعل الصوت بدون آلة ، وما هذا سبيله فإن إيجاده يتعذر دون سببه« ونحتاج أن نستعين بالآلة فى إيجاده لتولده ، ولذلك يختلف ما نفعله من الأصوات بحسب المصاكة المضافة للاعتماد من حيث كانت شرطا فى توليد الإعتماد »[1] .

وكذلك من الأدلة على سببية الاعتماد — ومدخلية تأثيره — بالنسبة للأصوات ، أنه مع احتمال المحل للفعل فإنه يتعذر علينا أن نوجدها مباشرة، وإذا تعذر ذلك علينا مباشرة فليس إلا لكونها قابلة للفعل من جهة التوليد ، وكون قدرتنا عاجزة عن فعلها دون سبب ، يحتم كونها — أى الأصوات —

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢٤٦ .

متولدة عن الإعتماد الذى يحدث المصاكة التى عنها يتولد الصوت[1] ، وعلى ذلك « فإن إيجاد الصوت منافى محل القدرة لايمكن . . . وكذلك الألم ، ولابد من أن يعتمد محلهما على غيره حتى يحصل ذلك وإن كان الإعتماد نفسه يولد الصوت ولا يولد الألم بل يولد الوهى الذى يولد الألم »[2] .

وإن كنا نختلف فى كون الإعتماد نفسه — أو وحده — هو المولد للصوت ، لأن شرط توليده اياه ، أن تحدث المصاكة أولا . كما أن من شرط توليده الالم أن يحدث الوهى والتقطيع أولا . « فالأصوات تتولد عن الإعتماد والمصاكة التى إنما تصح فى الأجسام الصلبة »[3] . والصوت كالإعتماد يقع كل منهما بحسب قصودنا ودواعينا ، ولذلك لا يمكن القول بأن الصوت يتولد عن الصلابة — أو يتوقف عليها — وحتى إن توقف عليها فلا تكون سببا ، بل مجرد عامل مساعد فى كيفية حصول الصوت ، من حيث الشدة والضعف ، إذ أنه مما لاشك فيه أن ثمة فرقا بين أن يكون الصوت صادراً عن محل صلب أو عن محل رخو ، ونظرا لأن الصلابة من الكيفيات الباقية فى الأجسام لذلك فلا يكون لها مدخل الفاعلية فى الوجود . « لأن الأصل فى العلم بأن الشىء يتولد عن غيره هو حدوثه بحسب حدوثه ، ولأن القول بأنه يتولد عن الباقى ينقض الدلالة على أن أفعالنا متعلقة بنا »[4] ولذلك فلا يجب القول بأن الصوت يتولد عن الجوهر أو عن الصلابة لأن هـــذه الأقوال توجب أن لايكون الصوت فعلا لنا أو حادثا عن أفعال لنا .

---

(١) التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ص ١٠٥ أ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ١٤٦ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢٥٢ ، وراجع فى ذلك التذكرة ص ١٦٨ ب / ١٦٩ أ .

(٤) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢٦٥ .

ومظاهر تأثير الصلابة في وجود الصوت - من حيث الشدة والضعف - إنما تتضح حينما نلقي جسما صلبا على جسم صلب آخر فيتولد صوت، في الوقت الذي يتولد فيه تراجعا بينهما ، وهذا التراجع هو الذي قد تولد عن الاعتماد بين الجسمين ، فكذلك يكون الصوت متولداً عن الاعتماد. ويذكرنا تولد التراجع هذا عن الإعتماد ، وقوة التراجع بحسب قوة الاعتماد — بقوانين الميكانيكا من أن لكل فعل رد فعل مساوى له في المقدار ومضاد له في الاتجاه. وإن دل هذا على شيء فمن فلسفة طبيعية علمية محضة — كما ذكرنا — تضع حسابا لقوانين الأجسام بحسب طبيعتها على مستوى ديناميكي علمي ، لا مستوى جدلي لفظي عقيم .

ونعود إلى توليد الصوت فنقول أنه لا يمكن أن يتولد عن السكون ، لأنه لو ولده لوجب أن يولده الإعتماد بدون المصاكة ، وذلك من حيث تساوى الإعتماد والسكون في وجوب توليدهما للصوت — وإن صح هذا « لوجب أن يولد السكون كل ما يولده الإعتماد ، ويولد الإعتماد كل ما يولده السكون »[1] وهذا لا يمكن التحقق منه وتأكيد صحته البتة ، لأن السكون من الصفات الباقية ، وهذه الصفات الباقية — كما ذكرنا — لا يمكن أن تولد ، لأن التوليد لابد أن يكون مما هو حادث لا مما هو باق لأنه « متى تساوى حال الحادث والباقي في جواز صرف التوليد اليهما فصرفه إلى الحادث أولى »[2] ، وذلك كيما لا يتسلسل الأمر في التوليد إلى مالا نهاية ، وإلا انعكس ذلك على الأصل فينتفي التوليد مع أننا أثبتنا وجوده، بل إن ضرورة وجوده ، ثابتة بصرف النظر عن اثباتنا له ، وذلك كيما يثبت المباشر لأن انتفاء أحدهما ينفي الآخر ، فهما من حيث الوجود والإثبات متضايفان

(١، ٢) المغني في أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢٦٥ .

ومتلازمان، وكل منهما يثبت ذاته ويؤكد وجوده، كما يثبت ويؤكد وجود الآخر ويحيل إليه.

وعلى ذلك يحدث الصوت متولداً عن الاعتماد بحسبان حدوثه بين الأجسام، وذلك بشرط توافر وجود المصاكة بينهما، وذلك لأن الإعتماد باستمرار وفى شتى الأماكن والأزمنة « لا يولد إلا إذا حصلت المصاكة ومع عدمها لا يولد، وصارت للصاكة فى ذلك بمنزلة مماسة ما يولد فيه الإعتماد فى أنه شرط فى التوليد، حتى إذا لم تكن المماسة البته لم يصح أن يولد فيه الحركات »[1]، وإلى جانب المصاكة كشرط لحصول التوليد للصوت عن الإعتماد، يجب أن يكون كل محل من محلى الصوت محتملا لذلك الصوت بأن يكون صلبا، أما أن يكون المحلان رخوان فإنه لا يحدث الصوت، ويكون النقص ليس فى الأسباب المولدة، بل فى القوابل، بل من حيث استعداد وقبول المحل للتوليد، لأن الصلابة والرخاوة لهما مدخل التأثير بحسبانهما علة قابلة، أو حالة مؤثرة من أحوال العلة القليلة أى العلة المادية، أعنى المحل الذى يقع فيه الفعل المتولد.

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد حـ ٩ ص ٦٥ ٢. وراجع المجموع فى المحيط بالتكليف جـ ١ ص ٤٠٤ وتذكرة ابن متويه ص ١٨٨ أ.

تأثير الإعتماد فى المتولدات عامة

يعد الاعتماد من أهم الأسباب فى إحداث المتولدات ، بل إليه يستند ـ كما ذكرنا ـ توليد الأفعال التى تتجاوز محل القـــدرة ، كالآلام والتأليفات والأصوات .

ولكن ما سنتوسع فى عرضه الآن هو الاعتماد بوصفه موجداً للأكوان وخاصة الحركات ، والاعتماد — كما يذكر التهانوى — يوازى « الميل عند الحكماء »[1] .

وعلى كل حال فإن ما علينا الآن — بوصفنا عارضين الآراء المعتزلة —

---

(١) التهانوى ، كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ص ٩٥٧ ، ويذكر فى موضع آخر أن الميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا، وقيل أنه علة للمدافعة أوهو نفس المدافعة . ويقول عن المدافعة أنها : « غير الحركة لأنها توجد عند السكون، فإنا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسراً مدافعة نازلة ، وفى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء قسرا مدافعة صاعدة » ج ٢ ص ١٣٤٧ كشاف. وهذه المدافعة بمثابة الميل الطبيعى وهو النوع الثالث من أنواع الميل. إذ أن التهانوى قد قسم الميل إلى ثلاثة أقسام : ــ

أ — ميل قسرى : وهو ما يكون بسبب متميز عن محل الميل فى الوضع والاشارة الحسية كميل الحجر المرمى إلى فوق ونزوله الى أسفل

ب — ميل نفسانى : وهذا لايكون بسبب خارج ولكنه بسبب داخل مقرون بالشعور، وصادر عن الإرادة وذلك كميل الإنسان فى حركته الإرادية .

ج — الميل الطبيعى : وذلك كميل الحجر بطبعه إلى أسفل ، وإن الحجر المرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولا من الذى ينزل بنفسه ، وذلك لقوة الدافعة التى تولد فيه هبوطا أقوى تبعا لقوة الاعتماد الخارجى من الإنسان الذى يبعث الحركة فى الحجر .

ويذكر التهانوى كذلك أن أبا اسحق الاسفرائينى يرفض القول بالاعتماد على أساس أنه « لا يتصور أن يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر منها خفيفا لأنها متجانسة بل الثقل عائد إلى كثرة أعداد الجواهر ، والخفة إلى قلتها ، وليس فى الأجسام عرض يسمى ثقلا وخفة » ج ٢ س ١٣٤٨ كشاف . وقارن تذكرة ابن متويه ص ١٧٥ ب ، ص ١٧٨ب.

أن نعرض لأوجه اختلافهم فى الاعتماد من حيث أنه مولد للحركات بين الأشياء .

والدليل على أن الاعتماد يولد الحركة فى الأجسام أن الحجر الذى نلقى به ، وكذلك السهم ، فإن ذهابهما فى الرمية إنما يكون إلى قدر معين ، بحيث لا يذهب كل منهما إلى مالانهاية بل يتراجع بعد انتهاء الاعتماد فيه . وإن محدودية ذلك القدر فى الذهاب إنما تتوقف على شدة الاعتماد وضعفه فى حالة الإرسال والإلقاء — أو الرمية — وتلك « دلالة على أن الاعتماد الذى فعلناه فيه يولده ، فلذلك يولد فيه قدراً دون قدر ، ولذلك يختلف ذهابه على حسب قوة الرامى »[1] ، وقوة الرامى هنا تحدد مقدار الاعتماد الصادر عنه فى الدفعة ، والذى يساعد على الاعتماد — أو الميـــل — الطبيعى الموجود فى الأجسام ، فإن كانا يتعارضان ، احتاج إلى قوة أكثر من الرامى ، لأن اعتماد الجسم الملقى سيكون له تأثير مضاد لاعتماد الفاعل للرمية ، وفى كلتا الحالتين تتوقف حركة الأجسام على الاعتماد بحسبانه سبباً مولداً لها. ولاداعى حينئذ للقول بأن الحركة هى المولدة لذهاب الحجر أو السهم ، لأن هذا القول الذى ذهب إليه أبو هاشم يؤدى إلى « أن يذهب فى الجو أبداً ولا يتراجع لأن العلة التى لأجلها يجب ذهابه أولا قائمة فى كل الأحوال »[2] .

وذلك أن الاعتماد الذى يفعله الرامى فى الحجر — وهو الاعتماد صعداً — يمانع مع مافى الحجر من اعتماد سفلا بحكم طبيعة الحجر ، بما فيها من الميل إلى أسفل — كما أشرنا فى تقسيم الاعتماد — نقول إن الإعتماد صعداً يمانعه الإعتماد سفلا ، بحيث أنه بالقدر الذى يزيد من الإعتماد إلى أعلى — وبهذا

(١ ، ٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢٠١ .

القدر وحده — أى بالفرق بين قوة الإعتمادين : يذهب الحجر أو الجسم الملقى ، ثم يتراجع حينما يتساوى الإعتمادان ، ويزيد الاعتماد - إلى أسفل - الموجود فى الجسم ويتغلب على الإعتماد المتأتى خارج الجسم بواسطة الفاعل للرمية . وهذا هو مايعنيه القاضى بقوله — حين أراد أن يرد على قول أبى هاشم فى أن الحركات هى المولدة للذهاب — وعنده أن الإعتماد وحده هو المولد للذهاب ، ودليله على ذلك أن « مافى الحجر من الإعتماد اللازم سفلا يمانع الإعتماد صعدا ، فيولد ما زاد عليه ، ثم يتناقص حالا بعد حال ، حتى يساوى اللازم أو ينقص عنه فيكون المولد هو دون المجتلب ، وهذه الطريقة لا تتأتى فى الحركات فلو ولدت لوجب أن تولد أبداً »[١] .

ونحن نعلم أن التوليد إلى مالا نهاية يستحيل ، لأنه يؤدى إلى انكار الأفعال الموجودة والتى تنتهى أمامنا . ثم أنه يؤدى إلى عدم تراجع الأجسام إذا اعترضتها موانع ، مع أن هذا قائم وملحوظ بالحواس ، والعقل كذلك يشهد به ، لأن أية قوة مهما عظمت فلابد وأن تصل إلى نهاية ماتفقد عندها صفاتها بحكم طبيعة الأجسام، المحركة منها والمتحركة. ولعل مثالا — تكون الناحية الكمية بارزة فيه — يوضح لنا هذا التناهى بين اعتمادات الأجسام واعتمادات الفاعلين ، فالقاضى يذكر أنه « يجوز أن نفعل فى حجر فيه مائة جزء من الإعتماد اللازم سفلا ألف جزء من الإعتماد صعداً ، يتولد منه تسع مائة فى الثانى ، ثم يولد منها ثمان مائة ثم سبع مائة ، ثم ينتهى إلى ماذكرناه وهذا لا يتأتى فى الحركات(٢) » . فكأن الحجر والسهم يكونان عند الدفعة الأولى أسرع فى ذهابهما ، ثم يضعف هذا الذهاب رويداً رويداً ، إلى أن

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٣ . قارن ص ١٧٦ ب التذكرة .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٨ .

يبطل ما فيه من الإعتماد المجتلب — أو المكتسب من خارج إن صح هذا التعبير — حتى وإن لم يكن ثمة مانع يمنع من التوليد ، اللهم إلا إذا كان هذا المانع هو الهواء بما له من التأثير المضاد فى بعض الحالات ، حينما يكون الذهاب فى عكس اتجاه الهواء ، وحينما يقل الإعتماد المجتلب عن الاعتماد الذاتى . أو إذا كان الاعتمادان متخالفين بأن يكون « أحدهما يمنع الآخر من التوليد ، كما إذا تساويا لم يكن أحدهما بأن يولد أولى من الآخر[1] » . مع ملاحظة أن ذلك المنع من التوليد عن الاعتمادين المتخالفين لا يرجع لتضادهما « ولكن لتضاد ما يولدانه »[2] .

ولكن قبل الاستطراد فى عرض الاعتماد بوصفه سبباً مولداً لبعض من الأفعال المتولدة، يجدر بنا أن نسوق هذا السؤال الذى يتردد فى خاطرنا وهو: هل يمكن للاعتماد فى محل القدرة أن يولد الفعل فى غيره ؟ ونقول إن هذا السؤال يمكن أن نجيب عليه بالإيجاب بشرط إدخال فكرة المماسة. وذلك كأن يماس الإنسان الشيء بيده أو – على الأقل – يماس ما يماسه ذلك الشيء ، فمن هذه المماسة يحصل الإعتماد ، وعن هذا الإعتماد تتولد الحركات . إن هذا هو الملاحظ دائما ، وتلك هي الكيفية المعتادة فى صدور الحركات عن اعتماداتنا أو عن أسباب من جهتنا ، أيا كانت تلك الأسباب . وذلك لأن الحركات بلا مماسة لا نتمكن من إحداثها فى الأجسام ، إذ أنه « يمتنع أن نعتمد بيدنا فيتحرك ما نأى عنا ، وما هو منفصل منا ، بحسب الإعتماد»[3] بينما هذا لا يمتنع إذا حصل بين الجسم المراد تحريكه وبين يدنا مماسة . وإن

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٩ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٦١ .

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٠٧ راجع التذكرة ص ١٨٢ فيما يختص بأثر المماسة فى توليد الاعتماد .

كان من الممكن — بل من الواجب — بالنسبة لله تعالى أن يحرك الأجسام دون أن يماسها ، ذلك لأن المماسة تقتضى الجسمية وهو يسمو عليها — وذلك بأن يضع أسبابا عقيب أسباب تفعل وتنفعل ويكون الكل فى النهاية راجعا إليه ، ومن حيث أنه أوجد فيه القدرة على الفعل أو منحه وجوده ، ولكننا حين نتسلسل فى إسناد العلية يمكننا أن نقول انه يفعل هذه الحركات دون مماسة من جهته بل على سبيل الحفز والإثارة . ويذكرنا هذا بما ذهب إليه أرسطو فى تحريك المحرك الأولى لسائر الموجودات ، حين افترض وجود أفلاك تكون وسائط لهذه الحركات ، وتكون حركة الأشياء وتحريكه إياها على أساس أنها تتحرك شوقا إليه، فتكون حركة الشوق — أو العشق — هى سبب فاعلى لتحريك تلك الأشياء .

ونعود إلى أفعالنا نحن بوصفنا مفتقرين إلى الوسيلة والقوة التى بها نستطيع أن نفعل الحركات دون مماسة من جهتنا ، فنقول أن المماسة شرط لحدوث الحركات وأنه لولاها لما حصل المسبب ، كما أنه لولا الإعتماد لما حصل المسبب كذلك ، والإعتماد لا يحصل دون مماسة هو الآخر . فكأن الحركات تحتاج إلى الإعتماد سببا لتولدها بشرط المماسة ، كما تحتاج الآلام والأصوات والتأليفات — وجميعها حركات — إلى الإعتماد وكذلك بشرط الوهى والمصاكة والمجاورة ، وهذه الشرائط هى الأخرى لا تحدث دون مماسة . وبدون هذه الوسائط أو الشروط لا تحدث المشروطات أى المتولدات من الحركات ، إذ أن هذه الوسائط بمثابة « وصلة للفاعل الى ايجاد ما يقدر عليه من المسبب فهو كالآلة ، فإذا جاز فى الآلات أن لا تكون الآن دون أن تختص بصفات، فكذلك لا يمتنع فى السبب أن لا يوجب المسبب دون أن يحصل على بعض

الجزء »[1] . وكأن الاستغناء عن المماسة كشرط للاعتماد يؤدى إلى أن يمكن لنا أن نفعل الحركة فى الأشياء التى تحول بيننا وبينها الموانع ، ولا تختلف فى ذلك عن الأشياء التى نفعل فيها الحركات بدون وجود حواجز وموانع . وكذلك يجوز أن يحرك الإنسان البعيد عن الجسم - الجسم - على وجه أتم وأكمل من الإنسان القريب منه ، وكذلك يمكن للضعيف أن يمنع القوى من التصرف والفاعلية مع بعده عنه وضعفه - وتجويز مثل هذه الحالات يؤدى الى « أن يكون القادر بقدرة فى حكم القادر لنفسه فى أنه يخترع الفعل فيما نأى عنه إذا فعل فى يده الإعتماد »[2] ، وعلى ذلك يمكننا القول أنه يصح منا أن نفعل فى غيرنا - من الأشياء - الحركات باعتماد اليد ولكن بشرط حصول المماسة بين الفاعل والمنفعل ، كما ثبت ذلك بالنسبة للأفعال المتولدة فى غير محل القدرة[3] .

أما حصول الانفعالات فى الغير مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل ، أو حصول العلم إذا نظر الإنسان أو رأى شيئا ، فإن هذه الأكوان — وهى حادثة دون مماسة — يقول عنها القاضى أنها «ليست بمتولدة عندنا على وجه، وإنما تحدث عند غيرها لوجوه ولا تجرى على طريقة واحدة»[4]. ونحن لا نميل إلى موافقة القاضى فى ذلك . لأن سائر الانفعالات لما قد وقعت بأسباب من جهتنا ، وبحسب قصودنا ودواعينا ، فنكون نحن مولديها وفاعليها . فكما أشرنا سابقا نحن نستطيع أن نولد ونوجد فى غيرنا أفعالا تكون أسبابها من جهتنا ومن أفعالنا ، والحال لا يختلف من جنس أفعال إلى جنس آخر . فالانفعال وإن كان حركة إلا أنها حركة لا تستوجب المماسة لأنها حركة

(١) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢٠٣ .
(٢، ٣) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢٠٧ وقارن التذكرة ص ١٨٣ أ .
(٤) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٢٠٧ .

استحالة وليست حركة انتقال ، فسائر الحركات ـ إلا الاستحالة ـ تقتضى حدوث المماسة كشرط لتولدها عن الإعتمادات .

ويجب أن نضيف أنه فى توليد الإعتماد للحركات لا نستطيع القول بأنه يمكن للحركات أن تولد حركات ، وذلك لأنه يمتنع أن يولد الشيء نفسه أو مثله ، لما بيناه فى مبحث التأليف ، وكذلك فهذا لا يصح لأن الحركات « من جنس السكون الذى نبتدىء إيجاده فى المحل ومن جنس السكون الذى نبتدىء إيجاده فى المحل »[1] ولأن هذين ـ أى الكون أو السكون ـ ليس لهما جهة فى التوليد فى غير المحل ، فكذلك يكون ما هو نوع منهما ، وهو الحركة . . أى لا يصح أن تولد حركات لكونها لا تختص بجهة التوليد فى غير محل القدرة ، وحتى فإن الإعتماد لو أكسبها تلك الصفة ـ أو الجهة ـ فى التوليد فلا يستند إليها ، لأنها لا تستطيع أن تستقل بالتوليد دون سببية الإعتماد . لأن الإعتماد مهما أكسبها فلا يمكن أن يكسبها جميع أحكامه فى التوليد بحيث تنفرد وحدها بهذا التوليد ، وتكون هى ـ أى الحركة ـ سببا مولدًا لحركة أخرى . إذ أنه « يستحيل فى الشيء أن يوجب لغيره مثل حكمه ، وإنما توجب العلل لغيرها من الأحوال ما يستحيل اختصاصها بها ، وذلك يبطل قولهم أن الإعتماد يوجب كون الحركة مختصة بجهة . . . فمتى صح كون الإعتماد مولدا إمتنع القول بأن الحركة تولد »[2] .

والقاضى حين ينفى كون الحركات تولد الحركات فهو بذلك يعارض ما رواه عن أبى اسحق الاسفرائينى الذى كان يذهب إلى « أن الحركات تولد كالإعتمادات وأنهما يختصان بذلك دون غيرها »[3] . والتشبيه الذى

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٤ .
(٢) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٤/٢٥٥ .
(٣) نفس المصدر ج ٩ ص ٢٥٦ .

يسوقه القاضي لتأييد وجهة نظره في أن الحركة لا تحدث متولدة دون الإعتماد فقول هذا التشبيه قائم على أساس أنه كما لا يمكن أن نحرك جزءا من العضو الواحد دون الأجزاء الأخر بغير مفاصل ، فكذلك لا يصح أن نفعل بقدرة الجوارح دون أن يكون هذا الفعل قائم على الاعتماد ، فهو المؤثر والمولد الأساسي في هذه الحالة بالذات .

ومن الأدلة على كون الإعتماد هو المولد للحركات ، هو حصولها بحسب كثرة وقلة الإعتماد ، فمثلا لو أمسك أحدنا سلسلة مكونة من عدة أجسام متفاوته الكتلة والحجم ، وقطعها ، فإنه لا فرق بين أن يشتد قطعة أو يخف من حيث نزول القطعة المقطوعة من السلسلة ذلك لأن الثقيل في نزوله إنما ينزل بحسب ثقله — أي اعتماده الطبيعي — فيصير نزول الأثقل أسرع ، فالأقل ثقلا ، وفي النهاية ينزل أخف هذه الأجسام ، مع تواقتها وتزامنها جميعا في الرمية ، واشتراكهما في قوة الرمية — أي الإعتماد المجتلب من الخارج — فكأن التفاوت في النزول أو الذهاب يكون راجعا إلى تفاوت الإعتماد اللازم — أي الذاتي — في كل منها ، وبالتالي تفاوت الثقل الموجود فيها ، لا بحسب حركة القطع الواردة اليها من الخارج ، أي الاعتماد الخارجي المجتلب .

أما أثر الإعتماد الخارجي ـ المجتلب ـ فإنما يتضح حين يمسك الإنسان بحجرين ، أحدهما خفيف والثاني ثقيل ، ثم دفع الثقيل بقوة فإنه يذهب إلى حد أبعد مما يذهب إليه الخفيف ، مع كثرة الإعتماد اللازم في الثقيل . وحين النزول ينزل الكبير ـ الثقيل ـ أسرع مما ينزل الخفيف ، وذلك بما فيهما من الإعتماد . بينما الحجر الخفيف يقل تصاعده لقلة الدفعة مع قلة الإعتماد اللازم فيه ، كما يقل نزوله لإمكان تأثره بالموانع ـ من هواء وغبار وخلافه ـ

أكثر من تأثر الحجر الثقيل[1] . وذلك هو ما يرويه القاضى عن أبى هاشم فى قوله « إن الإعتماد تولد وحل مع السكون أو الحركة، وبين ذلك بالثقيل أنه متى زال ما تحته من الموانع فلا بد أن يولد تحريكه سفلا ،وإن لم تحصل فيه حركة »[2] ومثال ذلك أن القوس متى قطع وتره ، فلا بد أن يتولد التراجع عن الإعتماد وأن لم تكن هناك حركة . فعلى ذلك يكون المولد للذهاب أو للتراجع هو الإعتماد دون الحركات ،لأن هذه الحركات يمكن توليدها مع السكون .

ودليل آخر أن الإعتماد لو لم يكن مولدا « لوجب لو خلق الله حجرا ثقيلا لا على مكان أن يبقى بحيث هو ولا يهوى »[3] ، وحتى فإن جاز ذلك منه تعالى — بوصفه فاعلا للمعجزات والخوارق ـ فيكون ذلك على أساس أن يمد الجسم الثقيل بالحركة المستمرة بحيث لا يهبط البتة ، ولكن هذا لا يجوز منا ولا من أفعالنا ، والله سبحانه ـ وإن كان يقدر عليه ـ إلا أنه لا يرضيه فعله ولا يريده، كيما لا يخالف بهذه الأفعال، قوانين عدله وحكمته، ونظامه الذى وضعه فى الأشياء . وتعميم ذلك يؤدى إلى جواز حصول الأجسام الثقيلة فى محالها دون سقوط ، وهذا من اللامعقول كما هو من اللامحسوس . وكذلك فإن تعميم ذلك يؤدى إلى عدم الفصل بين الحجر الثقيل والخفيف ، بحيث يحدث خلط بين الأشياء مع علمنا بتمايزها واختلافها تبعا لصفاتها وخواصها . وإذا بطل ذلك ، بطل الأصل الذى هو قائم عليه وهو أن تكون الحركات هى المولدة للحركات ، وثبت ما هو الصحيح وهو كون الإعتماد الحادث فى هذه الأشياء إلى جانب الإعتماد المضاف إليها هو

---

(١) راجع تذكرة ابن متويه ص ١٨٦ .

(٢، ٣) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢٥٩ .

مولد حركاتها ، من صعود وهبوط ، وذهاب ورجوع[1] ، وأن الذهاب إلى أن الحركة هى التى تولد الحركات إنما يؤدى إلى تجويز أن يكون السكون والسكون والألوان من الفاعلات المولدة للحركات مع ما فى ذلك من خطأ واضح لأن جميعها من جنس واحد . وبعد استبعاد كل الأجناس التى يحتمل أن تكون سببا لتوليد الحركات فى الأجسام ، لا نجد أمامنا سبباً صحيحا إلا الإعتماد فهو وحده المولد لسائر الأفعال التى تتعدى محل القدرة وخاصة من أفعال الجوارح .[2] أما المتولدات من أفعال القلوب ـ وخاصة العلم ـ فإن سبب توليده هو النظر ، ولا مدخل للاعتماد فيه لأنه لا يتعدى محل القدرة ، وكذلك التأليف مع أنه من أفعال الجوارح إلا أنه قد يستغنى عن الإعتماد ويكتفى بالمجاورة سببا له لاختصاصه بمحلين على الأقل ، كما بينا ذلك * .

---

(١) تذكرة ابن متويه ص ١٨٧

(٢) تذكرة ابن متويه ص ١٨٨ فى توليد الاعتماد للاصوات والحركات ، ص ٥٥ ب ، ١٦٧ ب فى توليده للتأليف .

* لزيادة التفصيل فى هذا البحث يمكن الرجوع إلى تذكرة ابن متويه ص ٦٦ / ٦٧ ، شرح عيون المسائل جـ٣ ص ٢٠٥/٢٠٧ ، وكذلك يمكن مقارنة ذلك بما ورد عند الملاحمى الفائق فى أصول الدين ، ص ٥٦ مخطوط دار الكتب (ب ٢٩٠٥٢) ، وكذلك المحلى عمدة المسترشدين فى أصول الدين ٢ جـ١ ص ١٩٠ وما بعدها مخطوط دار الكتب (ب ٢٨٦٨) ، هذا إلى جانب الرجوع إلى المغنى جـ٩ ص ٢٥٢/٢٦٥ . ولقد حكى ابن متويه الجشمى أن القاضى قد ألف كتابا من كتب المغنى خاصا بالاعتماد فقط ولكننا لم نتمكن من الحصول عليه .



الباب الخامس



الفصل الأول

التوليد في المجال الخلقي

١ — المسئولية نتيجة حتمية للقدرة والحرية :

أن يقال إن كل ما يقع في الكون من أفعال هو من فعل الله عامة ، سواء كان الفعل على سبيل المباشرة أو التوليد أو الاختراع ، فذلك القول حق ، ولكن حقيقة هذا القول لا تلغي حقيقة أخرى تتجلى في نظرتنا إلى تأثير الأشياء بعضها في بعض ، ذلك لأننا — فلسفيا وعلميا — قررنا أن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها . وكذلك فانه ليس ثمة تناقض بين ما يوجد في القرآن من آيات تدل على الاختيار والقدرة الإنسانية ، وبين تلك الآيات التي تطلق المشيئة الإلهية اطلاقا عاما . ونستطيع بناء على وجهة نظرنا السابقة أن نلغي ونرفض كل قول يرى التعارض بين أن يكون الإنسان قادراً ومختارا وبين أن يكون الله تعالى فاعلا ومريداً لكل الموجودات ونستطيع على ذلك أن نفسر ارتباط الحوادث والأفعال بمشيئة الله تعالى ، كما نستطيع من جهة أخرى أن نرجع كل أثر إلى مؤثره ، وكل مسبب إلى سببه الذي أحدثه وأوجده ، ونحمل الإنسان مسئولية أفعاله ، ونتيجة أسبابه التي أقامها بقدر ما أثبتنا له من فاعلية وتأثير ، إن في الأفعال المباشرة أو المتولدة .

ولكن هناك سؤالا يحتاج إلى جواب ، والسؤال والجواب يلقيان ضوءا على هذا المبحث خاصة ، وعلى البحث عامة هذا السؤال هو : ما سبب حصول المسئولية ؟ من المعلوم أن الإنسان مكلف بفعل أفعال معينة ، وهذا

التكليف ممثل فى الأمر والنهى ، ولا يمكن أن يكلف الإنسان على فعل لا يقدر على إيجاده ولا يتمكن منه أو يجهله . وعلى ذلك فلابد للإنسان المكلف من أن يكون قادرا مختارا متمكنا عالما بفعله . « ولكن الاختيار يقتضى الحرية ، فلا اختيار حيث لا حرية ، والاختيار يجر بالضرورة إلى المسئولية .. لأنه ضرورى لإمكان الفعل »[1] وهكذا يتضح لنا سبب كون الإنسان مسئولا ، ويتمثل فى الاختيار والقدرة والحرية ، إذ أن المجبر العاجز لا يكون مكلفا بالفاعلية ، وإلا لكان تكليفه قبيحا لأنه تكليف بما لا يطاق ، فلا يكون مسئولا عن أفعال لا يأتيها على وجه الاختيار والقدرة .

وإن قيام المسئولية على أساس الاختيار نجد له أصلا عند أفلاطون ، إذ يروى فى قصة العالم الآخر أنه « لن يفرض عليكم مصيركم ، بل ستختارونه والمسئولية تقع على من يختار ، والسماء بريئة »[2] .

ذلك هو تقرير واستدلال على وجود المسئولية الإنسانية التى تتضمن الفاعلية ، على وجه الجملة ، أما تفصيل القول فينبغى أن يسبقه الحديث عن التكليف أولا بوصفه محوراً أساسياً للفاعلية والتأثير الإنسانيين .

(١) عبد الرحمن بدوى « دراسات فى الفلسفة الوجودية » ص ١٧ الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٦٦ .

(٢) أفلاطون « الجمهورية » ترجمة نظله الحكيم ، الكتاب العاشر ص٣٨١ ، القاهرة سنة ١٩١٣ .

٢ - شروط التكليف

١ — القــــدرة :

لكي يصدق التكليف ، ويصح الجزاء ، بحيث يعاقب المسيء المقصر ، ويثاب الطائع المحسن ، يجب أن يكون تكليفاً بما يطاق ، بمعنى أن يكون المكلف — وهو الإنسان — « قادرا قبل الوقت الذى كلف الفعل فيه ، ليصح منه إيجاد الفعل[1] ، ومسألة سبق القدرة للفعل الذى كلف به الإنسان تختلف بحسب نوع الفعل . من حيث كونه مباشراً أو متولداً ، فإن كان الفعل مباشرا جاز تكليف الفاعل بإعطائه القدرة قبل وقت الفعل بوقت واحد على الأقل ، إذ أنه نظرا لكون الفعل يمكن احداثه بمجرد إقدار المكلف عليه ، لذلك فلا يحتاج إلا إلى وقت واحـــد به يستطيع ايجاده ومباشرة فعله .

أما إذا كانت الأفعال مباشرة ولكنها كثيرة ، فالحال فيها يختلف بحسب اجتماعها فى حالة واحدة أو مكان وجودها حالا بعد حال ، فإن كان يمكن ايجادها جميعا فى حالة واحدة كان حكمها — فى سبق القدرة — حكم الفعل المباشر الواحد ، ولم تحتج إلى أكثر من وقت واحد بعده يمكن إيجادها أما ان كانت تلك الافعال المباشرة « توجد حالا بعد حال على جهة التوالى فيجب كونه — أى المكلف — قادرا على الجمع قبل وجود أوله »[2] هذا فى الأفعال التى تصدر عن الإنسان على سبيل المباشرة ، أما فى

---

(١) القاضي عبد الجبار « المغنى فى ابواب التوحيد » تحقيق محمد على النجار جـ ١١ ص ٣٦٧ القاهرة سنة ١٩٦٥ .

(٢) المغنى فى ابواب التوحيد ١١ ص ٣٦٩ .

الأفعال التي تصدر عنه بطريق التوليد ، فالحاجة إلى سبق القدرة يختلف عن المباشرة ، ويختلف في المتولد المقارن للسبب عنه في المتولد الذي يتراخى ويتأخر عن سببه .

فالمتولد المقارن للسبب حكمه حكم المباشر من حيث أن كليهما يحتاج إلى القدرة قبله بوقت واحد على الأقل كيما يتيسر للمكلف إيجاده — أما المتولد المتراخي عن سببه فيجب أن يكون المكلف قادرا قبل السبب بوقت أولا ، ثم أن يكون السبب سابقا على الفعل — أي المسبب — بوصفه متراخيا عنه ، أي أن يكون المكلف قادراً قبل الفعل المتولد المتراخي بوقتين على الأقل. هذا في الفعل المتولد الواحد . أما في الأفعال المتولدة الكثيرة « فان كانت تترتب في الحدوث وجب تقديم كونه قادرا حال سببه ، أو أول أسبابه بوقت ، وإن كانت تجتمع في حالة واحدة فالحكم فيه كالحكم في المتولد المتراخي إذا كان واحدا »(١) معنى ذلك أن السمة المشتركة ، والمظهر المتفق في جميع الأفعال ، لصحة التكليف — هو كونها مقـــدورة للمكلف بقدرة سابقة .

٢ — الآلات :

ولكن هل تكفي القدرة وحدها لإيجاد الفعل ، أم أن ثمة عوامل أخرى يحتاج إليها المكلف ؟ يبدو أن الإنسان المكلف يحتاج إلى أشياء أخرى إلى جانب القدرة ، « فكما لا يحسن أن يكلف الإنسان بالفعل إلا بعد إقداره عليه « فكذلك لا يحسن أن يكلف وقد أعطى الآلات ، أو مكن منها قبل حال الفعل »(٢) ذلك لأن الآلة — كما ذكرنا — هي همزة الوصل بين الأسباب

---

(١) نفس المصدر جـ١١ ص ٣٧٠.

(٢) نفس المصدر جـ١١ ص ٣٧١ .

ومسبباتها أو بين الفاعل وأسبابه من جهة ثم مسبباته من جهة أخرى .
إذ لا يمكن للمسبب أن يحدث إلا بعد وصول التأثير من السبب أو الفاعل
إليه ، خاصة فى الأفعال المتولدة التى تحتاج فى وجودها إلى وسائط وأسباب ،
فالآلة على حد تعبير التهانوى « هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول
أثره إليه »(١) .

ولكن الحاجة الى الآلات لا تكون إلا فى الأفعال التى لا يتمكن
المكلف من إيجادها إلا بآلة . فكأن هناك فرقا بين الحاجة الى القدرة
والحاجة الى الالة ، اذ الحاجة الى القدرة ضرورية وعامة فى سائر الأفعال ،
لأنه لا فعل بلا قدرة ، أما بالنسبة للحاجة إلى الالات فإن ثمة أفعالا لا تحتاج
الى هذه الالات . ويكون على ذلك مقصدنا هو أن نقرر أنه لا يحسن
التكليف بدون قدرة فى سائر الأفعال ، ودون آلات فى الأفعال التى تحتاج
إلى الالات فى وجودها وإلا لقبح التكليف .

والآلات على ضربين — كما يروى القاضى — ضرب لا يقدر على إيجاده
إلا الله تعالى ، ولذلك وجب وجوده ضرورة قبل التكليف . وذلك مثل
البصر بوصفه آلة للرؤية ، وكذلك الحال فى سائر الحواس بوصفها آلات
للاحساسات ، ولا يستطيع الإنسان أن يوجد لنفسه آلة منها ، ولذلك كان
— كما ذكرنا — فاقد الحاسة من هذه الحواس ، فاقدا للاحساس المتصل بها
« فيكون تكليفه بما يفتقر إليه محال بل هو قبيح . أما الضرب الثانى من

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٨٨ . ويجب أن ننبه إلى أن الطوسى — بحسب
ماروه عنه صاحب الكشاف — وأن رأى أن الآلة هى : مايتوسط بين الفاعل ومنفعله
القريب فى وصول أثر إليه ، الا أن التهانوى يرى أن المنفعل القريب هذا لا يجب أن يكون
بينه وبين فاعله أى واسطة ، وعلى ذلك فهو يخرج عن تعريف الآلة عن الطوسى ماهو آلة
الضرب ، كالعصى التى تكون حائلا بين الضارب والمضروب .

من الالات فيصح « من العبد أن يحصله لنفسه بأن يقصد إلى الجسم فيحصله على الصفة التي معها يكون آلة »(١)، وذلك كأن يكلف الإنسان بالقتال في الحرب، فلا ضرورة أن يوجد الله له الالة وهي القوس أو السهم، بل يستطيع الإنسان أن يوجد هذه الالات التي تمكنه من فعل ما كلف به. والضربان يتمثلان في العلوم، فأول الواجبات على المكلف هو المعرفة والعلم، أو النظر الذي يولدهما كما ذهب المعتزلة. والعلوم والمعارف « فيها ما لا يصح إلا من فعله — تعالى — ويكون فيها ما يصح من العاقل التوصل إليه بالاستدلال »(٢) وعلى كل حال فإن تحصيل العلوم يعود على نفس الناظر لا على مخلوق آخر، ولا على من كلفه بها، بل إليه — أي الناظر — وحده تعود فائدتها ونتيجتها، فإن قصر استحق العقاب لتقصيره في نفسه وظلمه لذاته.

٣ — المعرفة :

وكما يحتاج المكلف إلى القدرة والآلة يحتاج كذلك إلى « أن يكون عالما بما كلف »(٣) ويجب أن نشير إلى أن العلم أو المعرفة والقدرة متلازمتان، إذ أن ما لا تعرف كيفيته لا يقدر عليه الإنسان، ونحن نجد مساوقة المعرفة للقدرة على الفعل متمثلة عند سقراط الذي كان يرى « أن الفضيلة هي العلم، وأنه بغير العلم لا يتم العمل، وحيث يوجد العلم يوجد العمل »(٤)، لأننا لا نستطيع الوصول إلى تحقيق عمل ما إلا بعد إيجاد الوسائل الكافية لتحقيقه، وهذه الوسائل لا نكتشف صلاحيتها إلا لكوننا عالمين بها، وبأنها —

(١، ٢، ٣) المغني في أبواب التوحيد ج١١ ص٣٧١ .

(٤) عبد الرحمن بدوي « أفلاطون » ص ٤٤ الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٥٤ .

بالفعل — يمكن أن تؤدى الغرض المقصود منها، وعلى ذلك فالعمل أو الفعل يقتضى أسبقية المعرفة له، وإذا كان العمل لا يتم دون العلم، فكذلك كلما وجد علم وجد عمل، لأن علم الإنسان بكون هذا خيراً لا تتضح له خيريته إلا مع فعله وتمييزه عن الشر، لذلك كان العلم والعمل متلازمين، كما أن الجهل واللا — فعل متلازمان — عند سقراط كذلك — ونقصد هنا باللا فعل، عدم فعل، الفضيلة، إذ أن الجاهل يفعل الشر والرذيلة. وإن كنا نرى عند أرسطو خلافا لتلازم الفضيلة والعلم، إذ يرى أن الشهوات والميول تتدخل بحيث تجعل الإنسان مع علمه بأن ذلك شر فإنه يقدم على فعله وتبتعد عن فعل ما هو خير. ولكن مهما كان الخلاف بين سقراط وأرسطو، فإن ماقصدنا إليه لا يعدو بيان مسئولية الإنسان عما يفعل، وحتى فإن تقرير أرسطو لكون الإنسان يترك الخير ويفعل الشر، يدل على اختيار الإنسان وقدرته، ثم مسئوليته على نتيجة هذا *. أما الإنسان غير القادر والجبر، فهو غير عالم بالفعل وبالتالى لا يكون مسئولا، ولذلك كان الجاهل معذورا إذا فعل مايخالف الفضيلة، وهو أولى بالإشفاق منه بالتعذيب. فكأن سقراط وأفلاطون قد اعتمدا على المعرفة فى اشتراط المسئولية، وهذا هو ما نذهب إليه من أن الإنسان مسئول عما يقصد إليه، أما ما لا يقصد إليه فليس مسئولا عنه. والإنسان لا يقصد الفعل إلا إذا عرفه. فالمعرفة بالشيء شرط للمسئولية أو للقدرة على اتيان الفعل**.

* راجع ما كتبناه فى آخر البحث عن مظاهر التأثير والتأثر بالنسبة لموضوعنا.

** ومسألة القصد والعزم إلى الفعل هذه — وعليها يستند إثبات المسئولية وتحديدها — وقد توسع فيها أبو الهذيل، لأنه يرى أن الإنسان مسئول عن عزمه وأن لم يقم الفعل، فإذا عزم إنسان على قتل إنسان آخر ولم يقتله فعلا لوجود عوارض منعته عن أداء فعله، فإن الإنسان يعد عند أبى الهذيل آثما. ولكن إذا عزم إنسان على أن يفعل الشر فى أن يفعل الشر فى إنسان آخر، ثم أنتج الفعل غير ما عزم عليه وما قصد إليه فهل يكون الإنسان مسئولا باعتبار عزمه وقصده، أو باعتبار النتيجة التى حصلت بالفعل؟ وسنجد هذا فى عرضنا لتحديد المسئولية بحسب القانون.

على أن العلم — بوصفه شرطا من شروط صحة التكليف وحسنه — إذا كان ضروريا. فلابد أن يخلقه الله تعالى. أما إن كان هذا العلم « مكتسبا حسن من القديم تعالى أن يمكنه منه ليصح أن يعلم. ويؤدى ما علمه على الوجه الذى قد كلف »[1] فاذا كان العلم بالفعل واجب قبل وقوع الفعل بالنسبة للمكلف فان ذلك الشرط ليس عاما فى كل الأفعال إذ أن من الأفعال ما يمكن أن تحدث دون علم بكيفيتها مثلا أفعال الساهى والنائم، ولذلك تخرج هذه الأفعال عن التكليف. كما أنه يعترض بوجودها على عدم ضرورة توافر شرط العلم والمعرفة فى أفعال المكلف. لأن هذا الشرط مطلوب بالنسبة للافعال التى يكلف بها العبد. إذ من المحال أن يكلف الإنسان بما لا يعلمه. وإلا فكيف يفعله. أو يتمكن من فعل لا يعلم كيف يفعله. ولا يعلم كيف يفعله. ولا يعلم كيف يستطيع إيجاد الوسائل المؤدية إلى إحداثه؟ وعلى ذلك ننتهى إلى أن الإنسان « إن كلف الإرادة فلابد من أن يكون عالما بها وبالمراد. وإن كلف النظر فكذلك. وإن كلف العلم عن نظر فقد بينا أن العلم بالنظر يقوم مقام العلم به من حيث يتولد عنه وإن كلف أن يفعله ابتداء فلابد من أن يكون عالما بجنسه »[2] أما عن وقت حصول العلم بالفعل. هل قبل إيجاده أم معه؟ فإن القاضى يرى أن المكلف لابد من « أن يكون عالما بالفعل قبله على وجه يمكنه القصد إلى أدائه دون غيره. فان لم يتم ذلك إلا بتقدم العلم بأوقات احتيج إليه فيها، وإن تم ذلك بتقدمه فى وقت واحد كفى »[3] وذلك. السبق للعلم بوقت على الأقل قبــل الفعل عائل سبق القدرة للفعل بوقت كذلك. وهذا يوضح ما أشرنا إليه من تلازم المعرفة والقدرة من حيث

(١) — المغنى: أبواب التوحيد ج ١١ ص ٣٨٢
(٢) نفس المصدر ج ١٠ ص ٣٧٣.
(٣) نفس المصدر ج ١١ ص ٣٧٥.

ضرورتها لفعل المكلف ومن حيث وجودها قبل الفعل .

على أن علم المكلف قبل وقوع الفعل لا يمنع من أن يكون المكلف عالما به أثناء الوقوع لأن حال وقوع الفعل هى حال الأقدام عليه والتحرز منه. فلا بد من أن يكون عالما بكافة وجوه الفعل . وكيفية فعله كما يكون إقدامه عليه متضمنا لتحمله المسئولية دون ظلم . ويكون تحرزه منه صادراً عن علم ويقين لا عن ظن وشك . فيكون مسئولا عن تركه أيضا .

فكأن العلم يكون قبل الفعل ومعه . وهو فى ذلك لا يقل عن القدرة التى تكون قبل الفعل ومعه كذلك .

٤ — الشهوة والنفار :

ومن شروط صحة التكليف وحسنه . ووقوع المسئولية عن عدل . أن يكون المكلف إلى جانب قدرته وعلمه « مشتهيا ونافر الطبع »[1] . وهذا الاشتهاء ونفور الطبع إنما يتوفران فى حالة الفعل الشاق. إذ أن «المشقة بالفعل لا تحصل الا مع الشهوة ونفور الطبع فلابد متى أراد تعالى تكليف المكلف أن يجعله مشتهيا لأمور ونافر الطبع عن أمور . كما أنه لابد من ان يمكنه ويكمل عقله »[2] . وتحمل المشاق والصعاب فى الأفعال تترتب عليهما المسئولية وبالتالى الجزاء من ثواب وعقاب . من جهة أنه قد يمكن للمكلف إيجاد فعل يميل إليه ولكنه حرام . فيكون عدم فعله إياه — اى رفضه لما يشتهيه وما يتمكن منه — مؤديا إلى تحمله لمشقة رفضه ما يلتذ منه او ما فيه منفعته. ويثاب على ذلك .

(١) المغنى ج ١١ ص ٣٨٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٨٨ .

ولذلك كان أبو على الجبائى يرى أن الأصلح ليس هو الألذ دائما ؛ بل هو الأجود والأصوب من حيث العاقبة. وكذلك الحال فيمن يضطر — نظرا لجوعة — إلى أن يأكل أكلا حراما ، فهو فى هذه الحالة قد دفعته شهوته إلى فعل الحرام . ولكن — لوجود ظرف مخفف لفعله يبين مدى تأثير الاشتهاء والنفور فى حصول الفعل عن المكلف وحصول مسئوليته عليه . الذى يفعل كل ما يمليه عليه هواه لاعن روية واختيار ، أو إقدام واحجام ، وكلاهما لا يكون مسئولا أو معاقبا على فعل الحرام ، ولا مثابا على فعل الواجب وتحمل المشقة ولذلك كان أبو هاشم يقول : « شرطنا فى استحقاق الثواب بألا يفعل القبيح أن يكون مشتهيا له ، لأن من حق الثواب إلا يستحق إلا بالأمور الشاقة ، أو بألا يفعل الأمور الملذة ، فيحل محل الشاق »[1] . وهذا الرأى لأبى هاشم وإن كان فيه من التشدد الكثير ، إلا أنه يبين أهمية الشهوة والنفار فى المسئولية

٥ — زوال الموانع .

ومن شروط صحة التكليف كذلك أن يكون المكلف « مخلى بينه وبين فعل ما كلف[2] » ، وإن كان هذا الشرط — أى زوال الموانع والعوارض يتمثل فى الشروط الإيجابية السابقة ، إحداها أو جميعها . لأن عدم توافر أى شرط من الشروط السابقة — القدرة ، الآلات ، والمعرفة ، والاشتهاء والنفور إنما يؤدى إلى وجود مانع يمنع من الفعل ، وتكليف المكلف بما هو ممنوع من فعله أو بما ليس متمكنا منه ، يعد تكليفا بما لا يطاق ، وهذا قبيح والتكليف بالقبيح محال . لذلك فثبوت التكليف يؤدى إلى ضرورة وجود هذا الشرط

---

(١) المصدر السابق ص ٣٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩١ وقارن شروط التكليف فى الفائق فى أصول الدين للملاحمى ص ٨٢ مخطوط .

وهو التخلية بين الفاعل وفعله وعدم إقامة العوائق . وإن جاز التكليف مع وجود الموانع فذلك فى حالة ما إذا كان المانع سيزول قبل حدوث الفعل ، ويكون المنع حينذاك مؤقتا ويكون التكليف حسناً لأن المكلف تعالى قد علم عند التكليف ، إن الفعل سيقع مع وجود المانع ، ذلك لأن المانع سيزول قبل الوقوع .

لذلك كانت المسئولية واقعة على موجد الموانع — فى حالة منعه الغير عن فعل يكون متمكنا من أدائه ، ومثلا من يمنع غيره عن صلاة — يقدر على أدائها — لايكون مريد الصلاة مهملا أو مقصراً فى التكليف ، ولا يكون مكلفا بما هو ممنوع منه ، لأن المنع ليس من الله تعالى بحيث يكون التكليف تكليفا بما لا يطاق ، بل تسقط المسئولية عن مريد الصلاة — لأنه إن خلى بينه وبين فعله وزالت الموانع استطاع الصلاة — وتكون المسئولية فى هذه الحالة واقعة على الإنسان المانع من الصلاة ، لأنه وحده الذى منع الفعل المقدور من أن يقع ، فكان لذلك بمثابة العلة الفاعلة للمنع ، وإن كانت علة عدمية للفعل . ولما كان هذا المنع مما يبطل التكليف ويخالفه استحق فاعله الجزاء لأن منعه هو المخرج للممنوع من أن يكون مكلفاً الصلاة ، ومتقفما بأدائها .. ولولا فعله - أى المانع - لأمكنه الوصول إليها »[1] .

ومن الشروط كذلك لصحة التكليف أن يكون المكلف ليس ملجأ إلى ما يفعل ، لأن الملجأ إنما يفعل بحسب قدرة وعلم الملجىء . وأن تكون للمكلف أغراض ودواع وقصود إلى الفعل ، لأن المسئولية تتحدد بحسب قصد الإنسان ودواعيه ، والقصد إنما هو النية التى هى أساس العمل وعليها تستند المسئولية .

---

(١) المغنى ج ١١ ص ٣٩٩ .

٣ ـ الغرض من التكليف

وبعد بيان التكليف وصحة وجوده ، وبيان شروط صحته ، نستطيع أن نبين القصد منه وهو كما يرى المعتزلة « التعرض لمنازل الثواب » [(١)] . فكأن الله قد امر بالتكليف كيما يختبر قدرة الإنسان وعقله ، ومدى تصرفه في الحسن والقبح ، ثم يثيب المطيع فاعل الحسن ، ويعاقب العاصى فاعل القبيح ولهذا كان يرى ثمامة أنه « لاتخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه : إما كلها من الله ولافعل لهم ، ولم يستحقوا ثوابا ولاعقابا ولامدحا ولا ذما ، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعا ، أو منهم فقد كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم » [(٢)] .

وعلى ذلك يكون انكار الأفعال والفاعلية الإنسانية ، انكاراً للتكليف ويكون إنكار التكليف إنكاراً لما جاء به الأنبياء والرسل. ويؤدى ذلك كله إلى خلط بين ما نراه واقعا من الإنسان وبه ، وبين ما يخلق فيه دون تأثير من جهته . وتتضح لنا تلك الوجهة من النظر ، إذا نظرنا فى تفرقة القاضى بين المحسن والمسيء ، أى مدح المحسن على إحسانه ، وذم المسيء على إساءته . ودخول فكرة الذم والمدح هنا يتضمن مسئولية العبد عن أفعاله ، فلا يذم الإنسان ولا يمدح على مالا يفعله ، فالمسئولية كما يستدل منها على الفعل الإنسانى من حيث تكليفه ، فكذلك نجد أن الفعل الإنسانى ينتهى إلى ضرورة وجود المسئولية ، وكأنهما متلازمان ، أو من المتضايفات المنطقية ، فالإنسان لا يسأل عن مالم يفعل ، وكذلك لايفعل فعلا الا وسئل عنه .

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد حـ ١١ ص ٣٩٣ وراجع الفائق فى أصول الدين ص ٨١/٨٢ .

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣٥ .

وتتضح تلك التفرقة بين مايفعله الإنسان ومالا يفعله من حيث وقوع المسئولية ، إذا قارنا مسألة الحسن والقبح فى الأفعال بمسألة أخرى ولتكن بياض اللون أو سواده ، طول الجسم أو قصره ، قبح الوجه أو جماله ...الخ من هذه الصفات التى تفرض على الإنسان ولايستطيع أن يغير منها أو أن ينفك عنها ، وكأنها بمثابة المواقف النهائية التى لايكون للإنسان فيها تأثير لا فى الإيجاد أو الإعدام ، ولذلك كان « لا يحسن لنا أن نقول للطويل : لم طالت قامتك ، ولا للقصير لم قصرت ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟ وللكاذب لم كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر ، لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى الظلم والكذب »[1] .

وليس يعنى كون الإنسان مسئولا عن نتائج أفعاله ، أنه هو الذى انفرد بإيجاد كل العمليات التى يتضمنها الفعل ، لأن ثمة أفعالا كثيرة لا يستطيع الانسان أن يقوم فيها بأى تأثير من جانبه ، مثل الاحياء والاماتة . فان الذم والعقاب لايكون لأن الانسان هو فاعل الموت أو القتل ، بل لأنه هو موجد سبب الموت أو القتل . فمسئولية من رمى إنسانا هو فاعل الموت أو القتل ، بل لأنه هو موجد سبب الموت أو القتل . فمسئولية من رمى إنسانا فقتله فى كونه قام بفعل الرمية ، أو أنه عرض جسم القتيل للسهم ، أو ألقى بانسان فى ماء حتى غرق ، أو ترك غريقا دون إنقاذ - مع تمكنه من ذلك - أو ألقى إنسانا فى النار حتى احترق . فالانسان الفاعل لكل هذه الأحوال المتنوعة للإماتة يكون مسئولا عن السبب المؤدى إلى الموت ، أى يكون مسئولا عن تقريب وتعريض القتيل للفعل الذى هو الموت أو القتل . ففعل القاتل هنا لايتعدى

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٣٢ .

حركة التقريب أو الرمية أو الالقاء فقط ، وعلى ذلك لا يكون القاتل مسئولا عن الموت الذى هو فعل الله وحده. وإن كنا سنرى أن القانون يعاقب على القتل ذاته بوصفه فعلا واقعا ممن فعله ، بالاعدام إذا كان عن عمد وسبق نية ، وذلك منصوص عليه فى القرآن ، وهو مايسمى بالقصاص .

ولكن القاضى يقول فى وقوع الذم – والعقاب – على الإماتة أننا «لا نذم أحدنا على الاماتة والغرق والحرق ، وإنما ذممناه على مقدمات ذلك ، ألا ترى أن من وضع صبيا تحت برد فيموت . فان ذممنا أياه ليس على الاماتة وإنما هو على القائه أو وضعه تحت البرد ، وكذلك من القى صبيا فى تنور فيحرقه الله تعالى ، فانما لا نذمه على الاحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار والقائه فيها »[1] . وذلك يصدق فى معظم الأفعال المتولدة . فمثلا عملية الشبع ، أو الشبع بوصفه متولدا عن الأكل ، فهل الانسان هو الذى ولد الشبع بالأكل . فيكون الإشباع فعلا متولدا عن الإنسان أم أن الشبع قد تولد من تقريب الأكل ووضعه فى الفم ، ثم إلى المعدة حيث تقوم بالهضم وتوزيعه على الجسم كوقود ليعطى القوة للجسم ، وهنا يتولد الإشباع ؟ ويبدو أن الرأى الأخير هو الأصوب ، إذ أن الأشباع يتولد حقا عن الأكل بوصفه سببا عن الإنسان ولكن فاعلية الإنسان وتأثيرها فى هذا الفعل المتولد ، وهى فى مجرد إيجاد حركة التقريب والمجاورة . أما باقى العمليات من هضم وتماثل بين الغذاء والجسم فتحدث آليا وميكانيكيا تبعا لطبيعة الجسم الداخلية . ففى الوقت الذى يكون فيه تقريب الأكل ووضعه فى الفم ثم مضغه أفعالا واقعة باختيار الإنسان . تكون العمليات الأخرى تلقائية وآلية بصرف النظر عن اختيار الإنسان وقصده وإرادته . ولذلك فلا يسأل عن هذه الأفعال .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٢٣ .

وإن إنكار تلك التفرقة - بين مايفعله الإنسان بالاختياره وبين مايفعل فيه ولايكون له تأثير فيه - يعد إنكاراً للمسئولية الإنسانية . وإنكاراً للذم والمدح والعقاب والثواب . وهذا مما يؤدى إلى إنكار مهمة الأنبياء والرسل وتكذيب الشرائع مما يؤدى إلى الكفر بالله . كما يؤدى إلى التسوية بين كون الإنسان كاذبا ظالما سارقا ... وبين كونه قصيرا أو طويلا ... الخ. أو حتى عدم التفرقة بين المبصر والأعمى من حيث إمكان الرؤية. وذلك لأنه - عند منكرى الفاعلية الإنسانية - لايكون للانسان فعل بالمعنى الحقيقى . فترتفع المسئولية لإبطال التكاليف التى تقيم المسئولية . وهؤلاء المنكرون للفاعلية والمسئولية يلزمهم على ذلك « أن لايفرق بين المحسن والمسيء ، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب . ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء . ويلزمهم أيضاً أن يكون هو - تعالى - فاعل القبائح . لانه إذا كان خالقا لإفعال العباد - وفيها القبائح لزم ماذكرناه وذلك يوجب أن لاتقع لهم الثقة البتة بكتاب الله تعالى »[1] .

ومما يؤيد ذلك - أى عدم جدوى بعث الرسل - بناء على القول بإنكار الافعال والمسئولية أن الناس فى هذه الحالة - وهى عدم التكاليف - لاحاجة بهم إلى نبى أو رسول . إذ أن النبى إما أن يدعو إلى ماخلقه الله فى عباده فيكون ما يدعو إليه تحصيل حاصل ، إذ لافائدة من داع إلى ماهو موجود فيمن يتلقون الدعوة . وإما أن يدعو النبى إلى ماليس موجودا فى الناس ، وماليس موجودا هو مالا يطاق ولايتمكن منه . لأن الله لم يخلقه ولم يقدر أحداً عليه . فكأن النبى هنا - عند منكرى الفاعلية والمسئولية - يطلب مالا يستطاع ومالايمكن تنفيذه ، فلا يكون هناك وجه للحاجة إلى نبى .

أما كيف يؤدى إنكار الفعل والمسئولية إلى عدم الأمر بالمعروف والنهى

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٤ .

عن المنكر ، فإن ذلك يتضح فى أن الأمر بالمعروف إما أن يكون أمراً بالواقع أى الموجود ـ وذلك قبيح ، ويساوى فى قبحه أمر المرمى من أعلى بالنزول ، وإن كان أمراً بما ليس واقعا ، فإن المأمور غير قادر عليه ، لأنه غير قادر على فعل ليس فيه ، وخاصة لأن هؤلاء الذين ينكرون الفاعلية يقولون « بالقدرة الموجبة »[1] ، أى التى لابد من أن توجب مقدورها ، فيكون الأمر أمرا بما لا يطاق . وكذلك الحال فى النهى عن المنكر ، فإما أن يكون بما هو واقع فلا حاجة له ؛ أو بما ليس يقع ، فيكون نهيا عما لم يقدر عليه ، وذلك قبيح لأنه يجرى مجرى نهى الكسيح عن أن يجرى ، أو نهى الأخرس عن أن يتكلم ، والأكمه عن أن يبصر .

والقاضى لم يكتف بالأدلة العقلية والحسية فى إثبات الفاعلية الإنسانية والمسئولية ، بل أراد أن يؤيد رأيه بالدليل الشرعى كذلك ، من حيث أن « جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعيد والثواب والعقاب ، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة فى العباد ، لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به ، لا يحسن »[2] .

---

(١) شرح الأصول ص ٣٣٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٥٩ .

٤ ـ المسئولية والضرورة

وإذا كان قد تقرر فى المبحث السابق أن المسئوليه نتيجة حتميه وطبيعية للقدرة وللحرية ، وللاختيار الإنسانى . هذا لأن القدرة أو الحرية هى الجانب الإيجابى للفعل وهى ضرورية لثبوت التكليف . فإن الاختيار المترتب على القدرة فى الفعل أو الترك تترتب عليه الحرية ، إذ أن الحرية مساوقة للاختيار وهى دلالته ومظهره الخارجى للفاعلية والتأثير ، ونتيجة هذه الحرية وذلك الاختيار هو إحداث أفعال دون أخرى ، وصدور تلك الأفعال معناه اقتناع الفاعل بها ، واستعـــداده لتحمل نتائجها من مسئولية وجزاء .

ولكن هناك سؤالا هو : كيف تستقيم المسئولية مع مانلاحظه من ضرورة فى بعض الأفعال ؟ وبمعنى آخر : هل توجد المسئولية وتثبت مع وجود القوانين والنظم التى تتحكم فى الطبيعة وتسيرها ؟ وبمعنى ثالث هل تتفق المسئولية الخلقية مع الحتمية الطبيعية ؟

يبدو لأول وهلة أن الأشياء كلها تخضع لقوانين ثابتة ، وقواعد لاتتغير ، وعلى ذلك تتبدى لنا الإرادة الإنسانية بوصفها ضمن هذه الأشياء مجبرة دائما عن طريق مايوجد فى الإنسان من دوافع وغرائز . وكأنه على ذلك تكون سائر أفعالنا وقراراتنا حتمية وضرورية وليست اختيارية . وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون الإنسان مسئولا عن أفعاله ، وعما يصدر عنه . لأن المسئولية ـ كما ذكرنا فى علاقتها بالحرية ـ تتمثل فى أن يكون فى استطاعة الانسان أن يخالف الطريقة أو النمط المماثل الذى تسير عليه أفعاله ،

ولكن لما كان من غير الممكن أن تتغير الأنماط الفطرية للإنسان ، فعلى ذلك لا يكون ثمة حرية وبالتالى لا مسئولية .

ذلك ستنتجه بالنظرة العابرة السطحية إلى مفهوم الضرورة ، ولكن إذا أنعمنا النظر وجدنا إن إرادة الإنسان تخضع لقوانين ذاتية ، وليس المقصود بهذه القوانين أن تكون كالقوانين المادية التى ترغمه على اتخاذ قرارات معينة أو تضطره إلى رغبات لا يميل إليها ، ولكن هذه القوانين الطبيعية بالنسبة للانسان بوصفه موضوع اهتمامنا . هى قوانين ذاتية تعبر عن ميوله ورغباته التى قد تكونت لديه فى ظروف معينة ، وهى تعبر عن إرادته وعن حريته ، لأنها قوانين نابعة من الذات ، إذ أن الذات قد أوجدت لنفسها قوانيناً ونظماً تسير حسبها وتبعاً لها لأن النظام يكون أكمل وأشرف . فى الفاعليه من السير اعتباطا[1] . وهذا الالتزام الداخلى يختلف تماماً عن مفهوم الضرورة أو الجبر أو الإلزام الخارجى ، فى أن الأول يعبر عن حرية وإرادة واختيار وبالتالى عن مسئولية ، أما الثانى فيعبر عن جبر وتقيد وعدم مسئولية. وهذا التطبيق لفكرة الضرورة العلية التى أشرنا إلى وجودها متضمنة فى القرآن الكريم نجدها واضحة عند اسبينوزا فى مفهوم الحرية : « فالشىء يكون حرا إذا وجد بضرورة طبيعته فحسب ، وإذا تحدد فعله بذاته فحسب، ومن جهة أخرى يكون الشىء ضروريا أو على الأصح مرغما إذا تحكم شىء خارج عنه فى وجوده أو فعله على نحو ثابت محدد[٢] » . وكذلك فنحن نجد عند اسبينوزا تفرقة بين فكرة الضرورة والقهر ، فالضرورة عبارة عن تحدد باطن أما القهر فهو خضوع لقوة خارجية ، وعلى ذلك يكون من الممكن أن ينتج الشىء عن الضرورة والحرية فى وقت واحد ومن جهة واحدة « فرغبة المرء فى

(1) M.Schlick, problems of ethics, p.143—146, N.Y.1962

(٢) أنظر كتاب د. فؤاد زكريا « اسبينوزا » ص ١١٥ القاهرة سنة ١٩٦٢ .

أن يحيا ويحب .. الخ ليست نتيجة لقهر ولكنها مع ذلك ضرورية[1] » ، فاسبينوزا لم يفهم الحرية إلا من حيث ارتباطها بمثل هذه الضرورة الذاتية .

أما حرية الاختيار — على غير أساس — فهى التى رفضها اسبينوزا . والسبب الجوهرى لوجود الحرية هو العقل ، لأنه هو الذى يكتشف القوانين والارتباطات التى تخضع لها الأشياء ، فيحرر ذاته عن طريق فهمه لطبيعته وعلاقاته بالعالم فهما كاملا . وهذا الفهم للحقيقة هو الذى يحرر الإنسان ، فيكون العقل هو مصدر الحرية ـ وهذا يقترب مما ذكرناه عن سقراط من مساوقته العلم بالعمل — وهذا المعنى للحرية بالمعنى الضرورى الذاتى — هو الذى اطلقه اسبينوزا على الحرية الإلهية[2] .

ومهما كان الأمر فنحن لسنا بصدد عرض لآراء اسبينوزا ، بقدر ما آثرنا أن نورده ممثلا لفكرة الضرورة الحرة أو الحرية الضرورية ـ وأن نقرر أن هذه الفكرة لا تلغى الاختيار الإنسانى ، كما لا تنفى الفعل الإنسانى ولا تلغى المسئولية عن الأفعال بل تثبتها وتدعمها ، من حيث أن الإنسان هو الذى التزم بهذه الضرورة فى فاعليته ، فكان التزامه خير دليل على مسئوليته . وإذ قد صح ما أسلفنا ذكره ، تكون لدينا المسئولية وقد تحققت مع الحرية والقدرة ، ومع الضرورة ـ بالمعنى الذاتى ـ لا تمثلنا فى الأفعال التى ابتغناها على الوجوه التى عرضناها وأكدناها . والأمثلة كثيرة على ذلك فى سياق البحث .

أما عن نطاق المسئوليه الإنسانية فانه يتضح لنا من نطاق الفاعلية الذى عرضناه . ولكن نطاق المسئولية يتضح أكثر مع هذه الأسئلة :— إلى أى حد

(١ ، ٢) نفس المصدر ، ص ١١٥ ، ١٦٥ على التوالى .

تمتد المسئولية ؟ هل تشتمل على الأفعال التى يفعلها الإنسان فى حـــد ذاته فحسب ، أم تتعداه فتشمل على الأفعال التى يفعلها فى غيره ؟

وإذا كان ثمة جزاء ـ من ثواب وعقاب ، أو مدح وذم ـ فهل يقع الجزاء على ما يفعله فى نفسه ومن أجل نفسه ، أم يقتصر الجزاء على ما يفعله فى الغير ؟

ولعل مسألة العوض عند المعتزلة وهى التى أوردها القاضى وفصلها ، وكذلك استحقاق الذم عند البهشمية ، يوضحان لنـــا تلك الأسئلة التى وضعناها .

ولما لم يكن المقام يتسع لعرض هذه المسائل بالتفصيل ، لذلك وجدنا أن نقتصر على ذكر بعض الآراء بإيجاز فقط . فالقاضى قد وسع دائرة العوض ـ على الله ، والإنسان ـ لدرجة أنه طبقها على الجمادات وعلى الأحيـاء غير العاقلة ، إذا كانت ملجئة الى ايقاع الضرر بالغير . وذلك أن يقبل أسد على إنسان فيعدو على الشوك هربا منه ، أو يسقط فى بحر . والعوض ـ كما زعم ـ فيما لحق الإنسان من ضرر ، يكون على الأسد لأنه هو الذى ألجأ الإنسان وأرغمه على الهروب فترتب على الهروب وقوع المضار .

وهناك تفصيلات أخرى ، مثل العوض الذى يحدث من إضرار الغير لنا ، أو من إضرارنا للغير . وكذلك العوض على إلجاء الغير أى الذى عرض غيره لمضار تنزل به لا من قبله .

والقاضى يفرق تفرقة دقيقة بين إيقاع الضرر بالغير بسبب من جهتنا ، وبين الممكن للغير من الفعل ، فالأول عليه العوض بقدر فعل السبب الذى أدى الى الضرر . أما الممكن من الفعل فلا عوض عليه . كأن يصح إنسان

خشبة على ظهر بهيمة ، وفى مسيرها أضرت بإنسان ، فالعوض - عند القاضى - يكون على البهيمة ، لأنها هى الفاعلة للضرر دون الإنسان الذى مكنها بوضع الخشبة فقط . ولا يجوز القاضى وجوب العوض على الله لأنه ليس فاعلا لتلك المضرة « فيجب أن يكون العوض عليها لأنها الفاعلة للضرر ، وفعلها ذلك فى حكم المبتدأ ، وإن كانت بما شد عليها تمكنت مما لولاه لكانت لا تتمكن »(١) .

وهذا التعميم من القاضى للمسئولية يعد دون وجه حق ، لأنه حكم مع إغفال ما ذكره المعتزلة - وهو مهم - من أسباب وشروط للمسئولية والجزاء أو العوض . فالأطفال والمجانين وسائر الأحياء غير العاقلة والجمادات، جميعها غير مسئولة - وشأنها فى ذلك شأن النار فى الإحراق أو الماء فى الإغراق - فلا يجب عليها العوض لما قدمنا من أسباب وشروط لذلك(٢) .

---

(١) القاضى عبد الجبار . « المغنى ج ١٣ ص ٥٠٢ » .

- والتفصيل البحث فى تلك المسألة التى تبلغ فى طرافتها حداً لم نجده إلا عند الرومان والهنود والصينيين القدماء ، يمكن الرجوع الى ج ١٣ من المغنى من ص ٤٨٩/٥٠٠ وكذلك المحيط بالتكليف ص ٣٩٢ وما بعدها . والفائق فى أصول الدين للملاحمى (مخطوط) ص ٥٧ وما بعدها ، وص ١٣٨/١٤٤ ، ١٤٨ . وقارن كتاب المسئولية والجزاء ص ٩٠/١٦ .

٥ — المسئولية بحسب القانون

يجدر بنا وقد عرضنا للمسئولية المستحقة على الأفعال الإنسانية أن نؤيد ما ورد من أفكارنا بالقانون حتى نتمكن من المقارنة بين أكثر من مصدر لوجهة نظرنا . إذ أن القوانين — بوصفها ممثلة للسلطة التشريعية — هى التى تحدد نطاق تلك المسئولية ، ومتى يتحملها الإنسان ، وإلى أى مدى تمتد هذه المسئولية ؟

ونجد من خلال نظرتنا فى القانون ان القصد هو أساس نسبة المسئولية للانسان . ولكن هناك شروطاً على اساسها تتأكد المسئولية ولنأخذ مثالا للقصد — وهو جنائى — فى جريمة كالقتل مثلا . وفى هذا الفعل نجد ان القصد لا يتوافر إلا فى الحالات الآتية « أولا إذا كان الجانى مع علمه بجانب الواقعة قد اتخذ إزهاق روح المجنى عليه غاية أو غرضاً له يهدف إليـــه من وراء نشاطه ، ثانياً إذا كان الجانى قد توقع أن يؤدى نشاطه إلى وفاة شخص وثبت انه ما كان يحجم عنه حتى ولو تمثل تحقيق هذه النتيجة على وجه اليقين ، وهذه هى حالة القصد الإحتمالى الذى فيه يعلم الجانى أن وضعا إجراميا معينا يمكن أن ينشأ عن نشاطه ، بحيث لا يكون تحقيق هذه النتائج أو هذا الوضع داخلا فى الهدف الدافع إلى النشاط ولكنه يريده — أى النشاط — أيضاً لفرض ما إذا كان الوضع أو النتيجة ستتحقق[1] . ولعلنا لم نجد فى إسناد المسئولية إلى الإنسان بحسب القانون شيئاً أكثر مما قررناه — ونحن بصدد العرض الفلسفى لها — من أنها تتوقف على توافر القصد فى الفعل وعلى

---

(١) د . عبد المهيمن بكر « شرح قانون العقوبات — القسم الخاص » ج ٢ ص ٤٩ /٥٠ .

الداعي إليه مع علم الفاعل علما تاما وكاملا بالنتائج التي ستترتب على أسبابه التي يحدثها .

المسئولية بالترك :

وإن ثمة مسئولية أقامها القانون ويحملها على تارك فعل ما بشرط توافر القصد إلى الفعل لديه ، وذلك كأن يخطىء صيدلي في تركيب دواء فيضع فيه مادة سامة ، ثم يتنبه إلى خطئه بعد ذلك ، ولكنه يمتنع عن لفت نظر المريض إلى ذلك ، مع قدرته على هذا المنع ، وإذا حدث الفعل ـ وهو الموت بعد تناول الدواء ، يكون قد توافر لدى الصيدلي القصد إلى الفعل مع علمه بما سيترتب على تركه النتيجة تحدث ومع تمكنه من جعلها لاتحدث بصورتها فيكون تركه متعمدا وبالتالي تقع عليه المسئولية تبعا للنتيجة الناجمة عن هذا الترك المتعمد ، متمثلا في « امتناع الصيدلي عن لفت نظر المريض مع قدرته عليه ، وهذا التزام في عنقه أنشأه على نفسه بفعله ، فهو يتسبب بذلك في القتل بالترك وعلمه معاصر لما سلك من امتناع »[1] ، وهذا هو عين ما قررناه من أن ترك السبب يفعل مسببه — مع إمكان الاحتراز من حصول المسبب — يؤدي ذلك إلى وقوع مسئولية على فاعل السبب ، وإن كان أبو هاشم قد قال باستحقاق ذمين على هذا الفعل ، الذم الأول لكون الفعل المتولد قبيحا ، والذم الثاني لترك الفاعل وقوع هذا الفعل مع تمكنه من منعه ، وذلك هو ما عرف عن أبي هاشم بقوله بـ « إلزام كفارتين على حد واحد[2] ».

أما في حالة المتولدات ـ أو الأفعال عامة ـ التي لا يمكن منعها من التولد

(١) نفس المصدر ص ٥٥ .
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٧٢ وما بعدها .

أو الوقوع بحسب الأسباب ، بأن تكون قد خرجت من نطاق القدرة الفاعلة للسبب ، فى هذه الحالة يعاقب الفاعل على فعله السبب الذى أدى إلى حصول الفعل ، مع التخفيف من العقاب والذم إذا ندم قبل وقوع المسبب ، لأن ندمه على فعل السبب قبل حصول المسبب يجعل الفاعل بمثابة الذى كان يمكن أن يمنع المسبب من التولد لو أمكن له ذلك ، ولكن عقابه وذمه يكونان على ما قدم من أسباب . ولذلك — قد ذكرنا — أن التوبة تصح على الفعل الذى يندم الإنسان عليه بشرط أن يحصل هذا الندم قبل وقوع المسبب ، اللهم إلا إذا حدث المسبب على صورة كان لا يتوقعها أو لم يكن يقصد اليها قبل فعله السبب . فيكون المرجع للنية التى هى ـ كما ذكرنا ـ أصل العمل . وهذا يؤدى بنا إلى ما يقوله رجال القانون من أن :

ما وراء القصد تترتب عليه مسئولية :

وذلك أن « يقصد الجانى إلى نتيجة معينة ، فتترتب عليها أخرى غير مقصودة ، وقد قدر الشارع أن يلقى عبء النتيجة غير المقصودة على مقارف الفعل العمدى الذى أدى إليها فى حالات معينة ... وشروط المساءلة فى هذه الحالة ثلاثة : —

الأول : أن توجد جريمة أولى مقصودة .

الثانى : أن تترتب على الجريمة الأولى نتيجة أشد خطراً مما قصد إليه الشخص .

الثالث : أن توجد علاقة السبب بالمسبب بين الجريمة المقصودة والنتيجة الخطيرة .. ولا يلزم أية علاقة نفسية بين الجانى وهذه النتيجة التى يسائله

عليها القانون[1] » وهذا إن دل على شيء فعلى مسئولية موضوعية ، أو نوع من تحمل المسئولية والتبعة ، لأن من يبدأ عمل فعل يقصده إليه فينبغى أن يتحمل نتائجه الضارة الخطيرة ، ولو كانت أشد مما قصد إليه ، وحتى فإنه يجب أن يعاقب عقابين . الأول لقصده إلى إحداث فعل ينجم عنه الضرر المقصود الأول ـ وهو قبيح لا محالة . والثانى لإهماله فى تحديد ما يقصد إليه وتأدى ذلك إلى حصول فعل آخر لم يكن فى الحسبان . فتكون المسئولية علية مضاعفة مركبة من القصد والنية من جهة ومن الإهمال فى إحداث الأسباب من جهة أخرى .

ومهما يكن الأمر فالعبرة فى نسبة المسئولية إلى الفاعل تكون بحسب النتيجة التى يؤدى إليها السبب الأقوى ، سواء كان هذا السبب عن ترك أو أو عن فعل ، فالمهم أن يكون هو « السبب الفعال فى حدوث النتيجة ، أى السبب الأساسى الذى قام بالدور الأول فى حدوثها ، أما غيره من الأسباب فلا تعدو أن تكون مجرد ظروف أو شروط ساعدت هـــذا السبب وهيأت له »[2] .

وحتى إن كان ذلك العامل أو السبب الفعال — الذى قام بالدور الأول فى حصول النتيجة ـــ سابقا على فعل الفاعل أولا حقا به ـــ فإن هذا العامل يعد سببا كافياً للنتيجة ، ويعد فعل الفاعل شرطاً فى احداث النتيجة ، أو ظرفاً ومناسبة لحدوثها . وعلى ذلك يكون المسئول عن النتيجة هو السبب الأقوى ، أو العلة الكافية التى سببتها . والتمييز بين الأسباب والمسببات وبين غيرها مما ليس كذلك يعد تمييزا ذا أهمية بالغة فى معرفة مدى تحقق المسئولية

---

(١) شرح قانون العقوبات جـ ٢ ص ٥٢ وقارن أيضا كتاب المسئولية من الجزاء ص ٩/٩٥ ، ط ٣ القاهرة سنة ١٩٦٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٩ وقارن المسئولية والجزاء ص ١١٧/١١٨ .

بحسب السبب الأقوى ، أو بحسب العلّة الفاعلة الحقيقية ، التي تتوافر فيها شروط الفاعلية ، وشروط التكليف ، وبالتالي شروط تحمل المسئولية واحتمال الجزاء .

ولعل هذا القدر من اسناد المسئولية إلى النص القانوني يكفي لبيان قصدنا من هذا الفصل ، لأن التوسع ليس من مقالتنا الآن بقدر ما نحتاج إليه لتأييد وجهة نظرنا التي أدخلناها لتفسير كيفية إسناد الفاعلية والتأثير للإنسان على أساس صحيح مؤيد بالنص وبالأدلة العقلية دون مغالطة ومبالغة أو تطرف، ودون تجن على الإنسان أو إنكار لذلك عليه .

٦ — المسئولية بحسب السمع

وكما أيدنا نظرتنا بالأدلة المنطقية العقلية ، وبالنص القانونى التشريعى ، فلا أقل من أن نؤيدها كذلك بالنص الشرعى من القرآن الكريم . ويوجد فى القرآن الكريم فى أكثر من موضع دلالة وتنبيه إلى الوعدوالوعيد الذى هو الجزاء المتمثل فى الحساب من ثواب أو عقاب ، ودلالته متمثلة فى الجنة والنار ، والميزان ويوم الحشر ويوم الحساب . . . الخ من هذه المعانى التى لا تخلو منها سورة من السور .

وبوجه عام ، إذا أحصينا تلك الآيات لوجدنا منها على سبيل المثال لا الحصر ، قوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره . الزلزلة آية ٧/٨) .

وقوله تعالى : (كل نفس بما كسبت رهينة ، المدثر آية ٣٨)وقوله تعالى: (إنما تجزون ما كنتم تعملون . الطور ١٦) . وقوله تعالى : (وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن . ومن شاء فليكفر ، الكهف آية ٢٩) .

وقوله : (ونفس وماسواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها ــ الشمس ٧/١٠) .

وقوله : (وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون ،الزخرف آية ٧٢)

وقولة : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون — الأنبياء آية ٢٣) وقوله تعالى : (ولتسألن عما كنتم تعملون ، النحل آية ٩٣) وقوله تعالى (وأن ليس للإنسان إلا ماسعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى. النجم ٣٩ / ٤١) . وهذه الآيات — تقرر وتدعم الحرية الإنسانية فى الافعال

والأعمال والتأثيرات ، وتؤكد أن الإنسان قادر على مايفعله ، وهو حر فيما يفعله ، فيكون مسئولا لذلك ومحاسباعليه .

وإذا كانت هناك آيات تقرر الحقوق المطلقة لله تعالى ، فإنها -إلى جانب آيات أخرى - تبين مسئوليتنا عن أفعالنا الصادرة عن حريتنا . وهكذا فلقد أمر الله تعالى بأفعال ونهى عن أخرى ، وأمره ونهيه - هو التكليف كما ذكرنا . فعلينا الخضوع لهذا التكليف . وأن نفعل ما أمرنا به ، وألا نفعل ماانهينا عنه ، فمن نجا منا فبفعله استحق الثواب ، ومن أخطأ وهلك وخسر فبفعله استحق العقاب . ولذلك كان المعتزلة من القائلين - بالموضوعية فى الأخلاق ، إذ الخير ماهو خير بصرف النظر عن الأشخاص أو الشرع ، بل إن العقل يحكم بذلك ، وكذلك الحال بالنسبة للشر ، وسائر الرذائل أو الفضائل .

ولعله يكون فى القليل الذى أوردناه مايوضح مقصدنا من هذا المبحث خاصة ومن البحث بوجه عام .

الفصل الثانى

التوليد – إعتراضات ومقومات

لقد نشأ عن القول بالتوليد فى مجال الأفعال الإنسانية والطبيعية، رد فعل كبير من مخالفى المعتزلة. فالتوليد – مثل كل فكرة جديدة – تبعته آراء كثيرة وأعقبته، من مؤيد ومعارض.

أما المؤيدون فقد عرضنا لأرائهم بوصفهم قد أحدثوا الفكرة وأوجدها وتبنوها ودعموها باستدلالاتهم وحججهم.

وأما المعارضون، فسنذكر الاعتراضات التى وردت عنهم مجردة عن الأسماء، لأن ما يعنينا هو الاعتراض فقط بصرف النظر عمن اعترض به. إلا فى بعض الحالات، إذا تيسر لنا ذلك.

ونلاحظ أن من هذه الإعتراضات ماأقامها القائلون بالتوليد أنفسهم، على سبيل الافتراض من أجل التدعيم الكامل لما ذهبوا إليه، وهى الطريقة المشهورة فى الجدل بالفنقلة – أعنى: فإن قال كذا، قيل له كذا.. وقد عرضنا لبعض تلك الاراء – أى الاعتراضات المفترضة – فى كل مبحث بقدر ماتيسر ذلك. أما هذا الفصل فهو اعتراضات عامة شاملة للمذهب بأكله، فتشتمل على مالم نورد عليه اعتراضات من قبل. وقد يسأل سائل: ماوجه الحاجة إلى إيراد الإعتراضات، إذا كان المذهب قائما، وكانت كل تلك الاعتراضات مردودة كما رأينا وسنرى؟

ولكن الإجابة عن هذا السؤال يوضحها ويبررها ماذهب إليه كل من

أرسطو وأبى هاشم . فأرسطو يذكر : « أن كل مايدخل من المعانى تحت المعنى الكلى ليس وحده فقط الذى يكون موضوعا لعلم ، وإنما كل ما يتعلق بموضوع واحد يدخل تحت هذا الموضوع »[١] .

ونحن نرى أن الاعتراضات هى من صميم مايتعلق بموضوع البحث، لأنها توضح جانب النقص فيه ، ولأن المذهب يؤخذ دائما من مؤيديه ومعارضيه ، وكذلك لأن موضوع بحثنا هو التوليد عند متكلمى الإسلام ، ولم يكن عند المعتزلة وحدهم حتى نقتصر على الجانب الإيجابى فقط، بل يشتمل الموضوع على الجوانب السلبية وسائر المعوقات التى تضاده ، حتى نكون موضوعيين فى نظرتنا ، ونكون قضاة أكثر من أن نكون محامين بالنسبة لموقفنا من هذا الموضوع وبحسب مايقتضى العرض ، من تأييد رأى بالاستدلال لا بالميل إليه بالتعصب أو رفض آخر على أســـاس الحجة لا على أساس الهوى والهدم .

وعلى ذلك فإذا كانت هذه الاعتراضات بمثابة الاضداد للتوليد ، فإن الاضداد يبحث عنها فى علم واحد ، وتعد داخلة فى هذا العلم »[٢] .

أما ماذهب إليه أبو هاشم فهو منبنى على أساس برهان الخلف ، إذ أنه يرى أن إيراد اعتراضات الخصم ، وبيان تناقضها يؤدى إلى إثبات المذهب

(١ ، ٢) انظر كتاب أرسطو للدكتور بدوى ص ٩٧ .

وقارن ما يذكره أستاذنا عبد الرحمن بدوى عن هيجل من أنه يرى أن الوجود نسيج الأضداد، وأن الضد إنما يحدد الشىء ويميزه ، أو أن الشىء إنما يتميز ويتحدد بضده .
(راجع الزمان الوجودى ص ٤ وما بعدها) .

وتدعيمه ، وذلك لأن « المعارضة إنما تكون زيادة فى الكشف والإيضاح ، وتأنيسا للمتعلم ، وبيانا للخصم أن ما اعتقده مما لا يمكنه الثبات عليه »[1] .

تلك هى أسباب حاجتنا إلى إيراد تلك الاعتراضات . أما هى ؟ فهذا ماعلينا بيانه الآن وعلى النحو التالى :

١ — الاعتراض بانتساب الفاعلية وعلى النحو التالى :

أن يكون الفاعل موصوفا بالفعل والتأثير وهو عاجز أو ميت ، مع أن الفاعل يجب أن يكون حياً قادراً . وذلك الإعتراض هو المشهور عن ابن الراوندى . إذ يذكر صاحب الإنتصار عن ابن الراوندى أنه قال عن أبى الهذيل ، وجميع من وافقه من المعتزلة أنهم « يزعمون أن الموتى يقتلون الاحياء والأصحاء والاشداء على الحقيقة دون المجاز »[2] ، وذلك كمن يرمى سهما لإصابة إنسان ، ثم يقتل الرامى بعد مفارقة السهم للقوس ، ثم يصل السهم إلى الهدف فيقتل المرمى ، وفى هذه الحالة ـ تبعا للقول بالتوليد ـ يسند فعل القتل إلى الميت . أو كمن يجرح إنسانا فيستمر الجرح فى النزف حتى يموت المجروح . وفى أثناء ذلك قد يموت فاعل الجرح ، فتسند الإصابة إلى فاعل الجرح لأنه كان سببا فيها ومولدا لها . ولكن هذا يبدو لأول وهلة أنه قول متناقض ، إذ ليس من المعقول أن يكون فاعل للموت إنسانا عاجزاً ميتا ، أو أن نقول قتل زيد الميت محمداً . واحتجاج الخصوم قائم على هذه القضية « أن كل قول أدى إلى أن يكون الفاعل فاعلا وهو ببعض هذه الاوصاف وجب القضاء ببطلانه »[3] ولكن هذا الاحتجاج مردود إذا

(١) المحيط بالتكليف ص ٤٢٢ .
(٢) الانتصار للخياط ص ٥٧ .
(٣) المحيط بالتكليف ص ٤٢٣ .

أخذنا عامل الزمان فى الاعتبار عند الاستدلال ، لأنه لا يصح أن نذكر أن فعل القتل ـ أو أى فعل آخر ـ قد صدر من ذلك الميت أو العاجز ، فى نفس الوقت الذى هو ميت فيه ، أو خرج منه وهـو فاقد للقدرة عليه . لأن المتولدات على هذا النحو لا تكون من أفعال الإنسان ، ولا بقصده أو دواعيه . وحتى فالإيجى يذهب إلى أنه « وإن سلم كونها على حسبهما ـ القصد والداعى لم يلزم منه أن يكون ـ الفعل المتولد ـ من أفعاله . . لأن المتولد محتاج إلى السبب قطعا »[1] ولكن إذ قصدنا أن الميت قد أحدث القتل وقت أن كان قادراً حياً ، فهذا هو ما يؤيد صحة القول بالتوليد ، لأن حقيقة الفاعل أنه من وجد مقدوره وتحقق ، فما دام قد وجد المقدور أمكن أن يسند الفعل إلى فاعله بصرف النظر عما إذا كان ساعة حصول نتيجة الفعل المتولد قادراً أو عاجزا ، حيا أو ميتا ، ذلك لأن وجود الفعل المتولد ـ كالاصابة : « فى الهدف وهو عاجز ميت فى الصحة كوجودها فيه وهو حى قادر . . . ويصح أن يفعل مع الموت كل فعل لا يحتاج فى وجوده إلى الحياة ، ولذلك يصح من القادر منا أن يقتل نفسه فيكون فاعلا للقتل فى حالة يستحيل كونه حيا وقادراً وإنما يستحيل أن يفعل افعال القلوب فى حال الموت لحاجتها فى الوجود إلى الحياة »[2] ويوضح لنا صحة ذلك أن وجود فعل الفاعل لا يفتقر إلى أكثر من إحداث السبب الذى سيولد وأن تتوافر القدرة قبل الفعل ، أما مصاحبة القدرة لحدوث المقدور ، ومقارنتها معه ، فلا داعى لها ـ عند المعتزلة الا فى بعض الافعال المتولدة التى يستلزم وجود كل جزء منها وجـود سببه « كالكلام ـ الذى يحل فى اللسان ـ فلا يصح أن نفعل من ذلك مع العجز الا حرفاً واحداً ، لأن وجوده متعلق بوجود المباشر »[3] .

(١) المواقف للايجى حـ ٢ ص ٢٨٥ ، الإرشاد للجوينى ص ٢٣٣

(٢) المغنى حـ ٩ ص ٢٠٩ ، المحيط بالتكليف ص ٤٢٣

(٣) المغنى جـ ٩ ص ٢١٠ .

ومهما يكن الأمر فان افعال الإنسان ـ كما ذكرنا ـ ضربان ، مايفعل مباشرا ، ومايفعل متولدا ، والمفعول مباشرا هو الذى يمكن أن يوجد منه فى حال موت الفاعل وزوال قدرته ولو أقل قليل الأجزاء وإن كان يوجد نوع من الافعال المباشرة ـ التى هى من أفعال القلوب ـ لاتوجد ولا يمكن أن يوجد أى جزء منها الا بشرط وجود الفاعل حياً قادراً لكى يباشر الفعل أولا بأول ، وكذلك فلا يمكن إيجاد أكثر من جزء فقط من الفعل المباشر عند موت الفاعل ، لأن « مازاد على الجزء الواحد فلا يجوز عند ماتعرض هذه الاحوال ». [1]

أما الفعل المتولد فهو كذلك على ضربين ، مايتولد عن السبب الأول حالا بعد حال ، ويحتاج هذا إلى تجديد الأسباب عند تجديد المسببات ، مثل العلم الذى يتولد عن النظر فيحتاج دائما إلى تجديد النظر ، وكذلك الكلام الذى يتولد عن اعتماد اللسان على اجزاء الفم فى الداخل ـ أو على سلامة الأنف والاسنان والحنجرة لسلامة النطق ـ إذ أن حروف الكلام منها الحلقى ومنها الانفى ومنها السنى ـ وجميعها تعتمد على حركة اللسان الدائبة فى نواحى الفم . فهذه الأفعال وأمثالها تحتاج إلى أن يكون الفاعل حيا قادراً كيما يجدد الأسباب دائما التى تتولد عنها تلك المسببات ـ أما صدى الكلام فيجوز فيه أن يتولد عن الكلام بعد أن يصبح الفاعل فاقداً للقدرة عليه ، بشرط أن يكون قد فعل « أسباب الكلام دفعة واحدة فتوجد فى الصدى وفى حال وجود هذه الحروف فى الصدى يعرض فيه الموت أو زوال القدرة » ، [2] بينما الحال بالنسبة للعلم والنظر تختلف إذ يحتاج وجودها إلى

(١ ، ٢) المجموع فى المحيط ص ٤٢٤ وقارن المغنى ج ٩ ص ٢١٠ .

الحياة والقدرة الدائمة المستمرة المتجددة . والنوع الثانى من المتولدات وهو الذى يحصل فيه السبب ثم تتولد عنه المسببات حالا بعد حال ، فلا يحتاج هذا النوع إلى التجديد المستمر للقدرة أو الحياة ، بل يكفى أن يوجد ـ فاعل السبب ـ السبب المولد للفعل المتولد ، ثم لا يتغير ذلك بأى تغيير يحدث للفاعل ، سواء فى قدرته وقصوده ، أو حتى فى وجوده ، فيجوز أن يحدث الفعل المتولد بعد عجز أو موت فاعل السبب المولد . ذلك لأن بعض الأسباب تولد بعضها الآخر ، مثلما يحدث فى الرمية ووقوع الإصابة ثم الموت بعد زمان قد يموت فيه الرامى أو تزول قدرته ويصبح عاجزا .

الاعتراض الثانى : (الذم بعد الموت)

من أوجه النقد التى وجهت إلى التوليد ، إمكان أن يذم الرامى على الفعل المتولد منه بعد موته ، وكأنه يستحق العقاب فى حال موته ولم يستحقه فى حال حياته ، ولم يدر أن هذا ممتنع لأنه يؤدى « إلى جواز أن يكون العبد من أهل الولاية ، فاذا مات صار من أهل العداوة ، »[1] وكأنه بناء على ماتقدم يجوز أن يكون الإنسان خيراً طول حياته ، ثم تصدر عنه رمية يتسبب عنها موت المرمى بعد موته هو ، فكأن الرامى هذا يستحق الذم واللعن والعقاب بعد أن فقد الحياة ، وهى شرط حصول الجزاء ، وهذا خطأ ظاهر لان ما يعاقب وما يذم يجب أن يكون حيا والالجاز أن نقول أن الميت عطشان فيستحق الشرب ، أو مات جوعانا فيستحق الأكل ، وقياس باقى الأفعال على ذلك يؤدى إلى فساد القول بالتوليد ، هذا مايتبدى لأول وهلة من ذلك الأعتراض ، ولكن الرد عليه ودحضه انما يكون بما ذهب إليه أبو هاشم من أن « ماأوجب إستحقاق الذم إذا حصل لم يراع كون

(١) المغنى ج ٩ ص ٢٤٠ .

المستحق له حيا أو ميتا أو عاجزا أو قادراً لأن ليس لكونه كذلك تأثير في حسن ذمه » [١] ، بمعنى أن الرامى يستحق الذم والعقاب واللعن على المسبب وإن لم يقع بالفعل إلا أنه في حكم الواقع ، لوجود السبب الذى سيولده وبمعنى آخر يكون المسبب موجوداً بالقوة وعلى سبيل الإمكان ، مادام سببه قد حصل . كل ماهنالك أنه قد تعرض موانع ، وبزوالها يقع المسبب متولداً . فكأن الرامى ـ الذى خرج منه السبب الذى سيصب الهدف قبل موته — يذم ويلعن لا لأنه فعل الموت وولده ـ فهو لايستطيع خلق الموت بل يذم على أنه أوجد سببا تولد عنه الموت ،فالذم يكون على ايجاد السبب لاعلى ايقاع المسبب « فعلى ذلك يخرج من الدينا وهو مستحق العقاب لأنه يصير كذلك بعد الموت » . [٢]

ولكن يسأل سائلا فيقول : هل لومنع السبب من التوليد ، أستحق فاعله الذم كذلك ، أم لا ؟ والإجابة عن هذا السؤال واضحة وقائمة على أساس أن فاعل السبب اذا كان يستحق الذم على الفعل الذى سيتولد عن سببه بمجرد إحداث السبب وكان مسببه فى حكم الوقوع ، فإنه لايستحق الذم أو العقاب على شىء لم يفعله ، ولم يحدثه اطلاقا لامتولدا ولا مباشرا . لأنه إن فعل السبب الذى سيولد المسبب ثم منع السبب من توليد مسببه سقط الذم عنه ، لأن الذم يقع على فعل قد تولد أو فى حكم المتولد ولكن لما لم يكن ثمة فعل البتة فلا وجود للذم والعقاب — وهذه المسألة تكون أكثر أيضاحا إذا صيغت على نحو منطقى هكذا :

كل من فعل سببا يتولد عنه فعل ، استحق الذم على هذا المتولد وكل

---

(١) المغنى فى أبواب التوحيد ج ٩ ص ٢١١ ، الفائق ص ٥٨/٥٩ .

(٢) المحيط بالتكليف ص ٤٢٤ .

من فعل سببا ، ثم منعه من التوليد ، بشرط أن لا يكون المانع من خارج عنه — لأنه في هذه الحالة يكون الفعل خرج عن أن يكون مقدور المنع عند فاعل السبب — نقول اذا منعه من توليد المسبب الذى يستحق عليه الذم ولا العقاب ، فيكون هذا الفاعل لا يستحق الذم لأنه بمثابة الممنوع من الفعل إذ القادر هو الفاعل والتارك — فيكون ذمه قبيحا « اذ الشرط على كل حال — في الذم حدوثه (أى الفعل) » . [١] فمثلا لو رمى إنسان سهما لا يستحق الذم على الإصابة التي ستقع من الرمية ، ولكن لو ابعد الهدف عن الرمية لما استحق الذم ، كمن القى حجراً لإصابة انسان ثم بعد مفارقة الحجر ليده تلقاه بيده الأخرى ، فلم يحدث هنا شرط الذم ، وهو تولد الفعل وحدوثه الذى يقع عليه الذم وبالتالى على فاعله . أما بالنسبة للمانع الذى يعرض بصرف النظر عن ارادة الفاعل كأن يلقى انسان بسهم كيما يقتل رجلا ، ثم حدث أن ابتعد الرجل ، او ابعده انسان آخر قبل وصول السهم . فهل يستحق الرامى الذم على فعل السبب الذى لم يتولد عنه المسبب الذى يستحق عليه الذم ؟ أم أنه لا يذم مادام المسبب لم يقع وإن كان مافى مراده ، وماقصد اليه فى حال الرمى هو القتل ، ولم يخطر بباله شىء من المنع البتة ؟ .

ويبدو أنه على المذهب الثانى لأبى هاشم ، لا يستحق الذم بحسبان أن « سبب استحقاق الذم والعقاب حدوثه ، وذلك مفقود »[٢] ، لذلك فالفاعل لا يستحق الذم على ما لم يقع منه ، وإلا لرجعنا إلى أقوال الجبرة والكسبية أما على المذهب الأول لأبى هاشم ، فإن الفاعل كان يستحق الذم ، لأن السبب ما دام قد وقع ، فيكون المسبب فى حكم الواقع وإن لم يقع بالفعل . وكأننا على

(١) المصدر السابق ص ٤٢٥ .

(٢) نفس المصدر والصفحة ، وقارن المغنى جـ ٩ ص ٢١٢ .

المذهب الأول لأبى هاشم نجد الرد على الاعتراض الثانى فى كون الفاعل مستحقا للذم والعقاب بعد موته . ما دام السبب لم يقع إلا بعد موت الفاعل - بشرط حدوثه عن سبب أحدثه الفاعل ساعة كونه حيا قادرا - فكأن الموت لا يؤثر فى استحقاق الذم. وهذا حق لأن الفاعل فى هذه الحالة كان يلقى بالسهم وهو عالم تمام العلم أنه سيصيب الهدف وأن هذه الإصابة سيترتب عليها كذا وكذا. أما موته - أى الفاعل - فلم يكن يعلم عنه شيئا ، فالعالم يستحق الذم « من حيث كان يمكنه التحرز منه فى حال إيجاد السبب »[1] وإذا كان موت الفاعل - الذى لم يعلم عنه شيئا - لا يعفيه من الذم والعقاب ، فكذلك الحال بالنسبة للمانع الذى يأتى من خارج عنه ، إذ أن الفاعل يستحق الذم على فعل السبب المولد ، لأن منع الوقوع بالنسبة للمسبب لم يحدث من الرامى نفسه حتى يسقط عنه استحقاق الذم ، لأنه لو قدرنا عدم المانع هذا لوقع المسبب متولداً عن السبب الذى أحدثه الفاعل، والوقوع هو شرط استحقاق الذم كما ذكرنا، والمنع بالنسبة للرامى كأنه لم يخطر بباله ولم يحدث من جهته .

ومسألة الحكم بالنسبة للذم من حيث كثرته وقلته تبعا للموت أو الحياة لامدخل لها فى الفاعل ، لأن نفس القدر من العقاب أو الذم الذى كان سيقع عليه لو كان حيا ، هو نفسه الذى سيقع عليه فى موته ، لأن العبرة بالفعل الذى وقع بصرف النظر عن حال الفاعل من حيث كونه حياً أو ميتاً ، قادراً أو عاجزاً .

فإن فاعل الإصابة قد فعلها وهو قاصد لها ، فيلزمه استحقاق الذم والعقاب ، والموت والعجز ليسا بمنجيين له من العقاب - والتوبة يمكن أن تخفف عنه عقابه ، لكنها لاتلغيه تماما. وإلا لجاز لكل قاتل أن يقتل ، واضعاً

---

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد جـ ٩ ص ٣١١ .

في بيانه أنه معقوب وأن التوبة ستسقط عنه العقاب. إذ أن العبرة بالقصود والدواعي ، وهما يعبران عن النية التي أوضحنا سابقا أنها أساس الفعل وعليها يستحق الجزاء* .

الاعتراض الثالث : (عدم اطراد الترك فى سائر المتولدات) .

وقد احتج به مبطلو التوليد على أساس أن الفاعل الحقيقي هو الذى يتمكن من الفعل والترك كيما تثبت قدرته . ولكن فاعل المتولدات ـ عندهم لايتمكن من ترك الفعل بعد إحداثه لسببه . وعلى ذلك فلا يستحق الفاعل ـ عندهم ـ الذم على ما لا يستطيع أن لايفعله بدلا من أن يفعله ، ويسألون كيف يستحق الذم على مالا يستطيع عنه فكاكا ؟ والمسألة هنا بالنسبة لخصوم التوليد، تبدو وكأنها مسألة جبر على الفعل ، فلا يستحق الانسان الذم على فعل قد اضطر وجبر على أن يفعله ، وعلى ذلك فهم يقولون : « كيف يستحق الذم على مالا يتأتى منه أن لايفعله بدلا من فعله »[1] . وهذا الاعتراض مؤلف من قسمين ، القسم الأول ما أوردناه ، والقسم الثانى هو أن من مات قبل أن تقع الاصابة عن الرمية التى فعلها فكأنه مات اخترام ، وهنا « يقبح اخترامه لأنه يصير مستحقا للعقاب على ما لاطريق له إلى تلافية »[2] . فمثلا إذا كلف إنسان بعشرة أفعال تقع فى عشرة أوقات ، فإن اخترامه فى أى وقت من الأوقات قبل الانتهاء من كل الأفعال التى كلف بها يعد قبحا ـ عند الخصوم ـ لأنه يؤدى إلى على ما لم يفعله الإنسان ، فى حين أنه لو عاش لاستكمل أفعاله، ولكن يجوز الاخترام بعد انقضاء وقت الإصابة . وكأن القول — أو الحكم —

---

* راجع المغنى ج ٩ ص ٢١٠/ ٢١١ ، شرح عيون المسائل ج ٢ ص ٢٠٥/ ٢٠٦ .

(١) المحيط بالتكليف ج ٥ ٤٢ ، المغنى ج ٩ ص ٢١٤ ، التمهيد ص ٢٩٨ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

بذم من مات قبل وقوع مسببه يؤدى إلى أمرين ، لا يرضى بكليهما ، لأن أحدهما هو الحكم بقبح الإحترام، والآخر أن يكون هذا الفعل المتولد بعد موت الرامى ليس فعلا للرامى .

ولكن الشطر الأول من هذا الاعتراض يرتد على قائليه ، إذا ذكرنا أن ثبوت الفاعلية الحقيقية بالقدرة على الفعل والترك ، ليس مطرداً دائماً ، إذ أن أبا هاشم يذكر أن كون الإنسان « قادراً على الشيء لا يتعلق بغيره من ترك وضد، بل يجب أن يكون له حكم معه ولا ضد له كما يكون له معه الحكم وله ضد »[١] ، وهذا الحكم هو كما يرى القاضى ، أن يصح للقادر أن يفعل الفعل وأن لا يفعله مع السلامة . والترك هنا ليس شرطاً فى أن يكون « الفعل مما لا يجب وقوعه لا محالة »[٢] ، أى وجوب الترك هنا يكون بالنسبة للفعل الذى يستحيل وجوده ، بأن يكون عدم فاعليته خيراً من فاعليته .

ثم إن من الأفعال ما ليس لها ضد ، وبالتالى ليس لها ترك ، لأن مالا ضد له فلا ترك له ، لأن الترك إما أن يكون إلى ضد أو إلى نفس الفعل ، ولا يجب أن يكون هناك ترك لنفس الفعل بفعله مرة أخرى وإلا لما سمى تركا ، فلا بد أن يكون الترك لفعل الضد ، فإذا لم يكن للفعل المتروك ضد ، فلا يكون له ترك . ولكن إذا قصد بالترك أن لا يفعل الفاعل المتولد — قبل فعل السبب ويفعل المباشر ، فهذا النحو من الترك ممكن ، إذ أنه ليس من التناقض أن يوصف الإنسان بالقدرة على أن يفعل بواسطة — أى على سبيل التوليد — وأن يفعل بلا واسطة — أى على سبيل المباشرة . ومن هنا يمكن الاحتراز عن الفعل وتركه من هذين الوجهين ، وذلك بأن يفعل الإنسان ما كان يفعله

(١ ، ٢) المغنى جـ ٩ ص ٢١٥ .

بواسطة بلا واسطة ، وأن يفعل ما كان يفعله بلا واسطة بواسطة ، ما أمكن له ذلك ، وبحسب أجناس الأفعال .

ومن هنا لا يمكن لقائل أن يقول إن الإنسان يستحق الذم على ما لم يستطع الفكاك منه ، لأن المسبب من هذا الوجه قد حل محل المبتدأ الذى يصح أن يتركه وأن يتلافاه بأن لا يفعله أصلا ، لذلك فليس من القبح أو الظلم - كما أدعى الخصوم - أن يخترمه الله بعد فعل السبب ، وإن تولدت عن السبب مسببات كثيرة ، لأن السبب إذا ما وقع عنه فيكون واقعاً بقصده وإرادته ، ويكون المسبب فى حكم الوجود ،لأنه حتى وإن عاش فلن يستطيع منع السبب من أن يولد المسبب لأنه خرج عن نطاق قدرته ، وما خرج عن نطاق القدرة من المتولدات فلا منع ولا ترك . وعلى ذلك فإذا كان الذنب قبيحا فيكون المسبب قبيحا ، لأن القبح لا يولد الحسن بل يولد جنسه ،والقبيح دائماً يستحق فاعله عليه الذم والعقاب إن فى حياته أو فى مماته ، لأن الموت لم ينف عنه كونه فاعلا للسبب الذى ترتب عليه المسبب ، كما اثبتنا ذلك فى الاعتراض الثانى .

أما بالنسبة لمن اخترم فى الوقت الخامس أو السادس مثلا بينما يكون مكلفا بفعل عشرة أفعال ، فإن القاضى يرى فيه أن اخترامه « لا يحسن لأنه متى عوقب فقد عوقب مع المنع ، وليس فعله لبعضها بموجب أن يقع الباقى عنه »[1] ، ذلك لأنه يبدو - والحال هكذا - أن كل الأفعال العشرة ، ينفصل بعضها عن البعض ، ويحتاج كل فعل منها إلى أن يبتدأ على حده ، مثل العلوم والمعارف التى تتولد أولا بأول مع مباشرة وتجديد الأسباب كيما تتولد المسببات ،والحال هنا مختلف تماماً عن المتولدات التى يمكن فيها موت الفاعل

(١) المحيط بالتكليف ص ٤٢٦ .

بعد إيجاد السبب مع الإحتمال الغالب لوقوع المسبب فى الأوقات المتبقية ، وذلك لأن من المتولدات ما يوجد فى الوقت الثانى من حصول السبب، ومنها ما يمكن أن يوجد متراخيا عن السبب بمدة أوقات ، وهذا ما يجوز فيه الاخترام ولا يقبح ، مع ذم فاعل السبب على مسبباته المقدر وقوعها. أما بالنسبة لأفعال القلوب المتولدة التى لاتفارق محل القدرة فإن الإخترام فى الوقت الخامس قد لايترتب عليه وقـــوع المسببات فى الاوقات المتبقية ، لأن الأسباب التى وقعت قد لا تكون عـــــلة للمسببات التى لم تحصل فيما بعد .

والفرق بين الحالين يمكن أن نمثله بمجموعة من النقط المتراصة ، والنقط فى الحال الأول تكون خطاً مستقيما واضحا ومتكاملا ، بينما النقط فى الحال الثانى تكون متراصة ولكن دون ترابط واتصال فلا تكون خطا ، وبمعنى آخر تكون كحروف متراصة ولكنها كلمة ذات معنى ، بينما الأولى تكون حروفا مكونة لكلمة يفهم معناها من مجرد عملية غلق أو تصور لباقى الحروف المحتملة . وهكذا فإن الإخترام يجوز ولا يقبح على من يقع منه السبب فقط ويغلب الظن على وقوع مسبباته ، لأن جنس أفعاله تحتمل ذلك التوليد ، أما الفعل المتولد الذى يقتضى وجود مسببه أن يباشره السبب أولا بأول ، أى أن يكون السبب موجوداً مع المسبب ، فإن هذا النوع من المتولدات لايجوز فيه الإخترام ، وإن حدث فلا يحدث الذم ، بل يكون قبيحاً ، لأن هذا النوع من المتولدات لا يفترق عن الأفعال المباشرة .

ولا يجب — لهؤلاء المعترضين — القول بأن الإنسان غير مسئول عن الفعل المتولد مادام لم يوجد ، وبذلك لايستحق الذم — عند فعله للسبب — على المسبب الذى لم يقع ، ولكننا قد ذكرنا — فى الإعتراض الثانى أنه يستحق الذم لأن مسببه فى حكم الوجود ، ولا يجدى هنا الاحتجاج بعدم

استحقاق الذم على مسبب فعل سببه ولكن لايمكن الانفكاك عنه ، لأنه كما يذكر القاضي ، « إذا كان يمكنه أن لا يفعله بأن لا يفعل سببه ، جاز أن يتوجه الذم إليه فيصير بمنزلة المخل بمعرفة الله أنه يستحق الذم على الإخلال بمعرفة الرسل » ،[1] فمثلا من أفطر في خلال رمضان يوماً ، استحق الذم على ترك صوم ذلك اليوم وإن كان ذلك الذم لا يحصل له في الفطر الواقع بعد رمضان وهكذا فقد يجوز أن يعرض عارض يمنع من وجود المسبب عن السبب . أما إذا زالت الموانع والعوارض واستمر وقوع المسبب باستمرار وقوع سببه ، وشأنه في ذلك شأن وقوع المباشر باستمرار مع تكامل الدواعي والقصود وزوال مايعارضها ، فإن هذا الاستمرار لا يمنع من وقوع الذم على السبب في المتولد .

الاعتراض الرابع : (استحقاق الذم مع ترجيح وقوع الفعل)

وهو يقوم على أن القول بالتولد يؤدي إلى أن يذم الإنسان على فعل متى حصل له الظن بوقوعه عن سببه وإن اعترضه مانع . وهناك فرق بين سبب حدث ، ونعلم يقينا أن مسببه سيتم عنه ، وبين سبب آخر قد وقع ولكننا نشك في وقوع مسببه ، وباحتمال أنه قد يعرض عارض يمنع من وقوع المسبب .

ووجه الإختلاف هنا في أيهما يستحق الذم ، ماقد فعل سببه مع العلم اليقيني بأن مسببه سيتولد ، وهو قبيح ضرورة لأن سببه قبيح ؟ أم ما فعل سببه ويشك في أن يقع المسبب عن هذا السبب أم لا ؟ ويبدو أن لمسألة الظن والاحتمال هنا مدخلا كبيراً في تحديد استحقاق الذم أو عدمه — مع ملاحظة أن

---

(1) المحيط بالتكليف ص ٤٠٢ .

الفارق الثانية في الظن كما أشرنا سابقة .. إذ أن الحال الذي يغلب فيه الظن أكثر يستحق المسبب عليه من الذم أكثر ، وهو يستحق مع قلة الظن أو فقده من الذم أقل مما يستحق مع كثرته ووجوده . « فالمسبب متى كان المعلوم أنه لا يوجد لم يستحق به الذم والعقاب في حال السبب ولا بعده وإنما بشرط أن يكون ظانا لوجوده في حال السبب في استحقاق الذم به متى كان المعلوم أنه يوجد »(١) .

على أن ثمة فارقاً بين فاقد الظن والاحتمال وبين الساهي ، إذ أن الساهي يفعل الفعل دون قصد أو داع ودون إختيار . وبالتالي فهو يفعل السبب ولا يعلم ما سيتولد عنه ، فلا يذم على المتولد من أفعاله . أما فاقد الظن فيفعل الفعل وهو واع لفعله ، قاصداً إليه ومختاراً له . وإن كان في بعض الحالات قد يكون ملجأ على الفعل ، إذ أن الملجأ يكون على علم بما سيتولد عن أسبابه من أفعال ولكنه لا يستحق الذم لأنه ـ كما يقال يفعل ويولد لا بقصده واختياره ، وإنما بقصد الملجيء واختياره فهو عبارة عن المجال أو الظرف الخاص لتنفيذ قدرة الملجيء ، مثل الآلة فلا يستحق الذم والعقاب .

وعلى ذلك فالملجأ والساهي لا يدخلان في عداد الفاعلين المختارين الذين يسألون عن أفعالهم ؛ فيذمون ويعاقبون عليها . بينما الحال بالنسبة لمن يفعل وهو عالم بنتائج فعله ، أو من يغلب عليه الظن بالنتيجة ـ لأن الظن نوع من العلم ، عند أفلاطون وإن كان علما في المرتبة الثانية ـ نقول أن الحال بالنسبة للعالم والظان مختلف إذ يفعلان عن قصد واختيار ، فيكونان مسئولين عن أفعالهما . لأن الفاعل « مع غلبة الظن يستحق من الذم أكثر مما يستحقه

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٣ .

مع فقده ، كما أن مع العلم يكون ذلك أكثر ، وإن كان ضروريا فالذم أعظم منه لو كان مكتسبا ».[1] وزيادة الذم مع غلبة الظن ، لأنه متى ظن أن السبب يولد مسببا قبيحا وتركه يولد هذا المسبب القبيح كان قاصدا إلى إيجاد هذا القبح فيستحق ذما أكثر ، لأنه كان يمكنه أن يتحرز من إيجاد هذا القبح كأن يشك إنسان أن فى الدواء سما ، ثم يعطيه للمريض ، فيموت المريض ، فيكون موت المريض متولدا عن السم الذى لو منع عنه لما مات مسموما ـ وإن كان سيموت بغيره فتكون إماتته مقصودة ، فيذم ويعاقب على ذلك .

هذا وينبغى أن نشير إلى أن القاضى كان يعد القائلين بالكسب من الجبرة ، لأن القدرة الإلهية ـ عندهم ـ هى وحدها الفاعل الحقيقى بينما الانسان فاعل بالمجاز كما ذكرنا فى أول البحث ـ بمعنى أنه مكتسب للفعل ، لافاعل له ولاموجده . ومن هنا نلاحظ أن القاضى فرق فى النص السابق بين الفاعل الذى يسند الفعل إليه باختياره ، فيكون مسببه واقعا عنه ضرورة ، فيستحق من الذم أكثر مما يستحقه لو كان مكتسبا لفعله ، فيكون الاعتراض بانتفاء الذم عن المتولدات مردوداً على قائليه ، لأن فاعلى المتولدات يقع عليهم من الذم مع المتولد ـ أكثر مما يقع عليهم ، مع الكسب ـ مع أن أقل الذم يكفى لنسبة الفعل حقيقة إلى الانسان ، لأنه لا يذم على مالا يفعله، فاذا كان هذا الاعتراض لايؤثر فى انتساب الذم على الأفعال فهو لايؤثر أيضاً فى انتساب الفاعلية

(١) المحيط ص ٤٢٦ .

والتأثير الانسان فى المتولدات ، لأن القول بالتوليدهم يدعم التكليف أكثر من القول بالكسب .

الاعتراض الخامس : (إنتفاء الفاعلية فى الوقت الثانى) .

ويقوم هذا الاعتراض على افتراض خاطىء ، هو أنه لكى تثبت قدرة الانسان على فعل المتوالدات فيجب أن يكون قادراً على أن يجعل السبب سابقا للمسبب بوقت واحد فقط . ويكون مايتراخى من المتولدات - أعنى الذى يحدث فى الوقت الثانى أو الثالث لاتأثير ولافاعلية للانسان فيه .

ولكن هذا الاعتراض - كما قلنا - قائم على فرض خاطىء فلا يصدق عامة وإن صدق فبالنسبة للافعال المباشرة التى تتطلب وجود القدرة قبل وجود الفعل بوقت واحد ولاتزيد عنه - لأن القدرة تتم قبل الفعل عند المعتزلة ، وتقارنه عند الأشاعرة وأهل السنة - وإذا كانت الأفعال المباشرة هكذا ، فإن من الأفعال المتولدة مايشابهها من حيث الحاجة إلى سبق القدرة بوقت فقط ، مثل وجود الكلام والنظر فى توليده للعلم ، أوانتقال الجسم من مكان لآخر ، بتولد الإنتقال عن حركة الأرجل ، فالانتقال مقارن للحركة ، وإن كان لابد من تقدم حركة الرجل — بوصفها السبب - على انتقال الجسم بوصفه المسبب . وتعميم الحالة السابقة على النوع الثانى من الأفعال المتولدة أعنى الذى تتأخر متولداته عن أسبابه بأوقات عدة - تعميم دون وجه حق وهذا لايقدح فى كون المتولدات أفعالا الانسان مع تراخيها عن أسبابها ، مثل الاعتماد فى توليده الاصوات والحركات ، وتولد الآلام عن الوهى ، والتأليف عن المجاورة ، أو الموت عن الرمى .. الخ من هذه المتولدات التى تحدث مع عدم ضرورة اقتران السبب بالمسبب ، أو سبقه له بوقت فقط « فسبيل القدرة أن تتقدم بوقتين ، وأما إن كان السبب يولد أمثاله ، فالواجب

تقدمه على هذا السبب الأول بوقت واحد ، ثم يصح أن يتقدم والمسبب يقع بعد أوقات كثيرة »[1] .

وقد أوضحنا ذلك بأمثلة ، ويمكن أن نستزيد إيضاحا بأن تذكر أنه من الممكن أن نلقى حجراً فى بئر عميق ، وينزل الحجر إلى مالا نهاية إذا لم يمنع مانع من ذلك النزول . ويبدو أن حركة الحجر فى السقوط قد تولدت عن حركة الإلقاء فقط ، ثم يستمر مسبب فى توليد مسببات غير متناهية ، إذا فرض وتتابع النزول إلى مالا نهاية تبعا للاعتماد المجتلب إليه فى الالقاء ثم الاعتماد الموجود فيه وهو ثقله الذى يولد اعتماداً آخر ، وهذا يولد اعتماداً وهكذا تتولد حركة السقوط . وسبيل ذلك ماقاله أبو الهذيل فى حركة الأفلاك ، وأنها لايجوز أن تكون حركتها لأجل الهوى ، بل هى دائما هكذا ، وهى إنما تولدت عن الحركة الأولى ، وأصبحت من بعد ذلك على الوضع الذى نراها دائما عليه ، فاذا لم يوجد المانع الذى يمنعها من الهوى لوجب أن تهوى .

ولكن لما قد وجد هذا المانع وهو طبيعة الحركة التى تتحركها الافلاك وطبيعة أما كنها كانت الانهائية ولن تهوى البتة . فثمة مسببات لانهائية وهى الحركة الدائرية ، اللانهائية للأفلاك التى تولدت عن حركة أولى أوجدها المحرك الأول ـ كما يذكر أرسطو(*) .

الاعتراض السادس : (عدم اطراد الاعادة) .

وهو قائم على مسألة عدم القدرة على الاعادة وأن هذا إنما يؤدى إلى

---

(١) المغنى جـ ٩ ص ٢١٩/٢٢٠ ، المحيط ص ٤٢٧ .

(*) راجع : عبد الرحمن بدوى : أرسطو : أرسطو ص ١٧٩ وما بعدها .

عدم تعلق أفعالنا بنا ، ولكن الرد المقدح لهذا الاعتراض ، هو ما يرويه الجشمي عن أبي علي الجبائي أنه حاور المعترضين بقوله : « ايقدر تعالى على أن يقدرهم حتى يأتوا بالثاني مثل الأول ، فلابد من بلى ، فقال : فلو اقدرهم أليس كان يقع متفقا ، فلابد من بلى ، فقال : فوجب أن يكون ذلك فعلهم . فإن قالوا بلى ، فهلا قلتم إنه الآن فعله ، لكنه تعالى لم يقدرهم الا على هذا الوجه ؟ »[1].

أما عن مدى تعلق أفعالنا بنا فإن المباشر من هذه الأفعال يزول تعلقه بنا عند وجوده ، وكذلك المتولد الذي يحدث من سبب يصاحب وجوده ، بينما أفعاله تعالى — حتى المباشرة منها — يمكن أن تبقى به أبـــداً وأزلا لإمكان اعادتها — من جهته — على نفس صورتها الأولى . وذلك مثل خلق الآدميين ، وخلق هذا العالم ، فإن هذا فعل قد وقع عن الله ومع ذلك فهو متعلق به ، لأنه يفنيه ويعيده متى وكيف شاء . أما المسبب الذي يتولد عن سبب معدوم ، فيزول من حيث تعلقه بالفاعل بمجرد ايجاد سببه . وذلك يذكرنا بمقالة الذي يرمي السهم ثم يموت ، فإن فعل القتل وشدته أو صحته متوقف على السبب المباشر وهو رمية السهم لا الفاعل الأول الذي مات أو فقد قدرته على إعادة الفعل مرة أخرى ، فالفعل الذي يبقى سببه أي فاعله « مبنى على الاعادة فيه »[2] ، وصحة الاعادة انه يترتب عليها استمرار التعلق ؛ كما أنها هي الأخرى موقفة على وجود الفاعل وبقائه ، وكأن التعلق متوقف على الفاعل الحي لا على السبب الحادث من الفاعل ، لأن السبب بمثابة الواسطة بين الفعل والفاعل ، هذا مع ملاحظة أنه ما دام قد وجد السبب فيحتمل أن تعاد المسببات ، أما على سبيل التوليد أو الابتداء بشرط أن يكون للسبب « مسبب حال الاعادة غير ما كان في حال البدء »[3] .

(١، ٢، ٣) المحيط ص ٤٢٧ .

الاعتراض السابع : (نفي الفاعلية على أساس عدم القدرة على الاختراع)

وهو مبني على أن الفاعل الحقيقي لابد من أن يكون قادراً على اختراع الأفعال ، ويكون في ذلك « كالقديم تعالى ، لأنه سبحانه انما يصح منه أن يخترع الفعل في غيره من حيث كان يفعل في غيره[1] » ، وهذا الاعتراض كما هو واضح قائم على أساس فهم الفاعلية والتأثير بمعنى الخلق والإختراع من العدم . وقياس أفعالنا بأفعاله تعالى ، مع أن هذا القياس خاطيء ، من حيث أن أحد طرفي المقارنة عاماً شاملا والآخر خاصاً محدوداً ، فالفاعلان غير متساويين من حيث القدرة ، فنحن قادرون بقدرة ، بينما الله تعالى قادر بنفسه ونحن لانفعل الفعل إلا بالمماسة وذلك بأن « نماسه أو نماس ما ماسة »[2] . بينما الاختراع والخلق من عدم لا يحتاج إلى هذه الصفة التي نفتقر في أفعالنا إليها ، ولا نتمكن من الفعل إلا بها .

فالقدرة على التأثير والفاعلية والإحداث هي ذاتها القدرة على الإختراع والخلق . ولقد سبق أن ميزنا بين فعل الخلق والإحــــداث ، وبينا أن المقصود بالفعل الأول هو الإبداع من عدم ، ويستقل الله تعالى بهذا النوع من الأفعال ، أما الإحداث بمعنى التأثير والفاعلية وإيجاد الأحداث عن الأحداث ، والأفعـــــال عن أخرى — مع احتمال كل من الطرفين لذلك الإحداث والتأثير ، فهذا ما يختص به الإنسان .

وذكرنا في موضع آخر أن الأفعال كلها لا تخرج عن ثلاثة : الخلق ، المباشرة ، التوليد . والنوع الأول بما فيه من الاختراع لا يستطيع الإنسان

(١ ، ٢) المغني ج ٩ ص ٢٢٠ .

أن يفعله أو يساهم فيه بنصيب ما ، وأما المباشرة والتوليد فقد حللناهما وبينا مدى فاعلية الإنسان لهما(*) .

وبعد ذلك يمكننا — ولا يحق للمعترضين — أن ننفى فاعليتنا لعدم مشابهتها لفاعلية الله تعالى ، لأنه لا وجه لهذه المشابهة ، خاصة واننا لم نحصل على القدرة أو القوة الشاملة ، فيكون نقص أفعالنا وتأثيرنا ومحدودية فاعليتنا ليس عن تقصير أو إهمال منا ، بل لقصور فى هذه القدرة التى منحنا الله إياها . وشتان — من حيث المقارنة — بين قدرة تمنح وقدرة ممنوحة : بين قدرة تخلق وقدرة تفعل ، بين قدرة تبدع وتوجد من عدم ، وبين قدرة تؤثر ولا تحدث إلا ارتباطات ومناسبات بين حوادث وأخرى .

وعلى ذلك فلا يمكن الحكم على قدرتنا بنقصها بالنسبة للقدرة التامة ، لأنها لا توضع تحت الحكم الإنسانى نظرا لنقص هذا المعيار ومحدوديته . كما أن من يخضع للحكم يجب أن يكون أقل مما هو يحكم ، وهذا يتناقض مع مقام الألوهية سواء فى الذات أو الصفات أو فى الأفعال .

(*) للتوسع فى الاعتراضات والعقوبات يمكن الرجوع الى الارشاد ص ٢٢٠/٢٣٤ الانتصار ص ٧٦/٧٨ ، ١٧٠ ، التمهيد ص ٢٩٦/٣٠٢ ، ص ٣٨٤/٣٨٨ عيون المسائل ج ١ ص ١٩٦ ، ص ٢٠١/٢٠٤ ، المغنى ج ٩ ص ٢٠٩/٢٢٣ ، التذكرة ص ١٤٠/١٤٩ ، عمدة المسترشدين ج ٢ ص ٢٠٥/٢١٨ والفائق ص ٥٧ .



خاتمة



فصل الختام

١ — مظاهر التأثر :

إن كل باحث — فى أى ميدان — يحاول دائمـــا أن يلتمس أصلا ومصدراً غريباً وأجنبياً ، يونانيا أو رومانيا أو هنديا أو فارسيا ... الخ من تلك المصادر ، وذلك لبيان اصالة أفكاره وعراقتها فيما يختص بالمشكلة التى يتصدى لدراستها ، ولـكننا نرى أن مثل تلك المحاولات فيها من الإفتراء والمغالاة الـكثير .

ومع ذلك — فللأمانة العلمية — سنحاول بقدر استطاعتنا أن نبين أوجه الشبه بين الأفكار ما أمكننا ذلك . وما نفعله الآن فى إيضاح وجوه التأثر ، سنفعله فيما بعد فى بيان وجوه التأثير ، ولـكن شعارنا • فى بيان هذا وذاك • هو قول الغزالى : قد يقع الحافر فوق الحافر ، وكثيراً ما تتلاقى العقول وتجتمع على مسألة ورأى ما بصرف النظر عن المـكان والزمان والثقافات والديانات .

حقا إن المتـكلمين الأوائل قد عرفوا الفلسفة اليونانية ، حين نقلت بعض كتبها إليهم ، أو عن طريق الجدل مع أعداء الإسلام • من ملحدين ووثنية وفرس • أو عن طريق الإتصال بالغنوصية •

ويقول البعض إن المتـكلمين أخذوا القواعد اليونانية التى عرفوها ، وجعلوها أساساً لفلسفتهم •

ونحن قد لاحظنا بعض مظاهر هذا التأثر فى ثنايا عرضنا للبحث ، إذ أننا

وجدنا أن ثمة أفكاراً كثيرة تشبه إلى حد كبير أفكاراً « لسقراط وأفلاطون وأرسطو » ، ولكننا لم نجد لفظا مشابها أو فكرة مشابهة لموضوع بحثنا ، وهو لفظ « التوليد » أو « التوليد » ، اللهم إلا إذا أخذنا منهج سقراط فى توليد الأفكار على أنه مقارب له من حيث التسمية والمبنى لا من حيث الدلالة والمفهوم والمعنى .

وقد وجدنا أن « مونتجومرى وات » فى كتابه عن « حرية الإرادة » يميل إلى التماس أصل لتلك التسمية فى فلسفة أرسطو ، على أساس أن التولد يقابله لفظ « generaion » فى الإنجليزية ، مع أن ترجمتها « بالكون المقابل للفساد » أولى ، ونكاد نجد أن معظم — إن لم يكن كل — الكتب التى ألفها المستشرقون فى علم الكلام ، تجمع على كلمة الكون هذه ، مع أن معنى هذه الكلمة هو ظهور الشىء بعد كونه ، أعنى بعد أن لم يكن متحققا تحققا فعليا . وعلى هذا المعنى نجد أن فكرة الكون ليست مساوية تماما لفكرة الإحداث والفاعلية الموجودة فى التوليد ، إذ أن وظيفة الفاعل فى فكرة الكون لا تتعدى إظهار الشىء الكامن والموجود فى داخل شىء آخر ، وهذا الإظهار يكون دون تأثير وفعالية من جانب الفاعل ، بحيث أنه إذا فعل أسباب الظهور لم يستطع أن يمنعه ، وهذا المعنى وان كان يشبه إلى حد كبير المتولدات التى تحصل دون تراخ عن أسبابها ، إلا أنه لا يشتمل على جميع المتولدات التى يمكن لفاعلها أن يمنعها التوليد حتى بعد إحداثه لسببها .

وعلى كل حال فإن كلمة generation — وإن كانت هى المقابل الوحيد للتوليد — فإنها تنطوى على معانى الوجوب الضرورى ، وهذا يتنافى مع ما عرفناه من أن التوليد تداخله الحرية والاختيار وسبق الدواعى والقصود ... الخ من هذه الأحوال التى يجب أن تتوافر فيمن نسميه فاعلا

المتولدات ومحدثاً لها . وشبيه بهذا ما لا حظناه فى معجم « لالاند »[1] . .

ويذهب « وات » إلى أن (بشراً) أراد بمذهبه فى التوليد أن يصحح نظرة « معمر » فى الجواهر والأعراض ، إذ أن هذا الأخير « تحت تأثير الفلسفة الأجنبية ـ وخصوصا اليونانية ـ قد ذهب إلى القول بأن الأعراض التى تحل فى الجواهر هى فعل الجواهر بحكم طبيعتها وتركيبها[2] . وهذا يعنى أن (ا) حينما يقذف بحجر ليصيب (ب) وحصل ألم عن الإصابة ، فإن ذهاب الحجر هو فعل الحجر ، والألم هو فعل جسم (ب) أعنى المتألم ، ولكن بشراً ذهب على العكس من ذلك إلى القول بأن كل هذه التأثيرات الحادثة هى فعل (ا) بناء على القول بأن كل ما يحدث مترتبا على فعل الإنسان فهو من فعله أيضاً .

وإذا كان « وات » لم يعجبه التطرف الذى ذهب اليه بعض المعتزلة فى التوليد فإنه يرى أن هذا لا يمنع عنا حقيقة وهى أن للانسان قوة يتحكم بها ويؤثر فى الإحداث تبعاً لها ، وهذا التأثير ليس فى نطاق جسمه فقط بل يتعداه إلى العالم الخارجى .

وعن التأثير اليونانى فى علم الكلام ، وجدنا (ماكدونالد) يذهب إلى أن نظرة المعتزلة التى فلسفت بها الطبيعة ، والتى مالوا بها إلى تقنين كل الأحداث والأفعال تقول أنه رأى أن تلك النظرة عند المعتزلة من تأثير أرسطو فيهم ، وماكدونالد يذكر أنه (مع أرسطو قد وصلت لهم فكرة العالم بوصفه قانونا) ، وهو بناء سرمدى مؤسس ومنتظم على قوانين

---

1) Arbrè Laland, Vocobulaire de La phil p.382 .
2) Free will, p.74.

واضحة ومحددة ، وهذا واضح فى الفكرة التى أتى بها محمد عن الاله بوصفه إرادة وبوصفه المسيطر على الكل »[1] . ولكن رأى ماكدونالد فيه من الإدعاء كثير ، كما أنه قائم على الفهم الخاطىء لآراء المتكلمين ، إذ أنهم لم يقولوا بسرمدية العالم بل هو مخلوق عندهم ، وهذا الخلق لايتعارض مع خضوعه للقوانين الإلهية ، اللهم الا إذا كان ماكدونالد قد وضع العالم السرمدى ، عند أرسطو فى معادلة مع الله تعالى . ولكن أرسطو نفسه لم يقل إن الله هو العالم ، بل فصل بين متحرك هو العالم ، وبين محرك أول ، وكلاهما قديم عنده ، مع أن الله وحده هو القديم وكل ماعداه حادث عند المتكلمين .

وهكذا نجد أن بعض — إن لم يكن معظم الادعاءات بالتأثير فى الفلسفة الإسلامية أو علم الكلام هنا فى هذا البحث إدعاءات قائمة على أسس خاطئة ، وما بنى على الخطأ فهو خطأ أيضا . ونحن بذلك لاننكر إمكان التأثير من السابق فى اللاحق ، لان تيار الفكر سلسلة متصلة الحلقات ، بل إن ماننكره هو أن يكون اثبات ذلك التأثير قائم على فهم خاطىء وأسس واهية وبالتالى على استنتاجات غير منطقية .

وبهذا يمكننا القول بأن المعتزلة لم تكتف بإبداء الآراء فى خلق العالم من العدم ، بل حاولوا تحديد القوانين والنظم التى تحكمه ، وكأنهم قد أخذوا هنا برأى الرواقية القائلة بحتمية مطلقة ، وقوانين ثابتة تخضع لها جميع الموجودات . فلكل جسم طبيعى — فى رأى المعتزلة ـ قوانين محددة ثابتة تسيره ، وللاجسام طبائع وصفات وأفعال مخصوصة بها ـ كما ذهب النظام والجاحظ ومعمر وثمامه ، لكن تلك الحتمية الموجودة بين الأشياء

---

1) Mackdonald, Devleopment of Muslim Theology, p.145.

لاتتناول الله فى شىء ، لأنه ليس جسماً طبيعيا كسائر الاجسام الطبيعية ، كما أنها لاتتناول الأفعال البشرية لأن طبيعة الإنسان تفوق طبيعة هذه الاجسام لذلك كان المقصود بالحتمية هنا ، الضرورة أو الجبر أو القهر الخارجى الذى يؤثر فى الأشياء ، لاالحتمية الذاتية التى تخضع لقوانين الذات مثل القدرة وحرية الإرادة .

ولعله من الأصوب لنا أن نتوسع — إلى حد ما — فى بيان تأثير الرواقية ، لأنه يعتبر — من وجهة نظرنا — هو الأصل الذى يمكن أن نلتمسه لبيان المشابهة بين المعتزلة واليونان إذا كان لامفر من التماس الأصول والبحث عن المشابهات .

رأينا مما سبق أن مشكلة التوفيق بين إرادة الإنسان ومسئوليته من جهة وبين قدرة الله المطلقة وإرادته الشاملة لكل شىء من جهة أخرى ، قد عنى بها المتكلمون ويذهب الدكتور عثمان أمين إلى أن « كروسبوس » الرواقى قد عنى أيضا بالتوفيق بين حرية الإنسان وبين القدر الشامل . ولعلنا إن نظرنا فى نظرية كروسبوس فى الإرادة تأكدنا من مدى صحة هذا الرأى وهناك مثال يمكن أن يوضح لنا تلك النظرية ، بأن العمود الاسطوانى يجب أن يدفعه دافع لكى يدوره ولكنه بعد دورانه إنما يفعل ما طبعه الله عليه من حاجته إلى تأثير الإنسان . وهذا هو ماذهب اليه المتكلمون من حاجة المتولدات فى صدورها إلى فاعل لأسباب التوليد ، وحاجة الحركة إلى محرك ، وهذا الفاعل أو المحرك هو شىء آخر غير الفعل المتولد وغير الفعل المتولد وغير الشىء المتحرك . والقول بطابع الله العمود على الحاجة إلى التأثير الإنسانى ، هو مانجده عند المعتزلة من حاجة الجسم لكى يتحرك إلى اعتماد مجتلب إلى جانب الاعتماد اللازم الموجود فيه .

أما قول كروسبوس بضرورة وجود « باعث خارجي يدفع الارادة ، وحينئذ تحدث الحركة التي هي جزء من طبعنا من غير أن يكون في مقدورنا أن نختار حقيقة في كل حال معينة » [1] نقول أن هذاالرأى يشير إلى الجبرية المطلقة وينفى الاختيار — وهذا يتمشى مع السمة العامة لمذهب الرواقية — مع أننا سبق أن أوضحنا أن المتولدات مما تدخل في باب الاختيار ، أما القول بالطبع فهو ينطوى على معانى الوجوب الضرورى والقهر . وأما القول بباعث خارجى يدفع الأرادة كما يقول كروسيبوس فهو يعنى الضرورة المتدخلة في سائر الافعال ، بينما الباعث عند المعتزلة هـــو الداعى والقصد الداخلى إلى هذا الفعل دون الآخر ، وذلك بحسب رغبة أوحاجة نفسية عند الفاعل .

وإذا كان الرواقيون قد تشابه معهم المعتزلة في بعض الآراء ، فلقد تشابهت الأشاعرة معهم أيضا في قول الرواقية بأن الله يجب أن « لا يعد مسئولا عن وجود الشرفى الدنيا وإن كان جميع مافى الطبيعة من صنعه » [2] فالأشاعرة في قولهم بالتدبير الالهى الشامل وبالقدرة المطلقة ، وبنفيهم القدرة الحادثة ، يقولون أيضا بأن كل الشرور هى فعل الانسان ، ولذلك يستحق عليها الجزاء .

حقا إن المعتزلة قالوا باستحقاق الذم أيضاً ولـكن بناء على كون الانسان مسئولا عما يفعله بإرادته وقدرته المحدثتين ، وإذا كان حاصل قول كل المتكلمين هو أن حوادث العالم بأسرها انما تحدث طبق نظام مرسوم لا يتبدل

---

(١) د . عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ص ١٧٣ ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٥٩

(٢) نفس المصدر ص٥٣/٥٤ .

فإن هذا القول يعبر عن « الجبر المطلق » عند « الجهمية » وعن « الكسب عند « الأشاعرة » ، ويعبر عن « القانونية والنظام والغائية عند « المعتزلة وهذه « الفكرة الأخيرة قد نجد لها مثيلا عند الرواقية فى قولهم إن الأسباب والعلل الكبرى الضرورية تربط جميع الحوادث ربطا عاما ، وتجعلها خاضعة لحكم القدر ، لكن النفوس الإنسانية ، هل تخضع لهذه الضرورة وتربط بذلك القدر ؟ وإذا خضعت وارتبطت فكيف يكون ذلك ؟ والإجابة عن هذا تتضح فى قول الرواقية بأن النفوس الإنسانية ليست خاضعة للقضاء الشامل إلا بمقدار ما تسمح به طبائعها الذاتية .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول بلا تردد أن المعتزلة والرواقية قد اتفقا فى قول جرىء هو أن القدر لم يعد العلة الأصيلة فى حدوث ما يحدث . بل إن سلطانه لا يعدو الظروف الخارجية والعلل المساعدة للافعال - وبذلك أضحت إرادة الإنسان الحرة هى العلة الأساسية للفعل ، نعم إن الإنسان خاضع للظروف الخارجية مثل سائر الأشياء ، ولكن هذه الأشياء ليس لهـــا من الإرادة والإختيار مثل ما الانسان فهى لا تستطيع أن تكف عما طبعت عليه بحكم صفاتها المخلوقة فيها ، أما الإنسان فهو سيد أفعاله إذ يستطيع أن يقبل أو يرفض الخواطر التى تأتيه عن طريق المؤثرات والظروف الخارجية . أى الخواطر التى تأتيه قضاء وقدراً .

وإن كنا نجد تفسيراً للقدر عند أستاذنا توفيق الطويل يذهب فيه إلى أن المراد بالقضاء ما يقصده اليونان بالتتابع القائم بين الأحـــداث بعضها والبعض والارتباط القائم بين العلل والمعلولات ، فإن شيئا لا يحدث إلا ويكون وقوعه أمراً لا مناص منه ، ولن يقع أمر دون أن تكون له علة تكفى مبرراً لوقوعه . . . ومن تبين العلل أستطاع أن يتنبأ بمعلولاتها

قبل وقوعها ، إذ أن الأحداث تمكن في العلة . وهــــذا الذى ذهب اليه الدكتور توفيق الطويل يدعم ماذهبنا اليه من امكان التوفيق بين فاعلية القدرة الحادثة ، وبين القدر الإلهي الشامل ، من حيث ينتج عن ذلك قانونية للطبيعة شبيهة بما قررنا وجوده عند المعتزلة . في فلسفة تطبيعية — بأن لكل معلول علة وبأن الشيء الموجود بلا علة كأنه وجد من عدم ، وهذا لا يتناسب عقلا ونقلا مع نزعة المعتزلة إلى قدم الله وحده وحدوث ماعداه . وعلى ذلك كانت الأفعال والأحداث جميعها مترتبة على علل وأسباب كل بحسب قدره وهذا القول أشبه بالعلاقة الضرورية في المنطق إذ أن العلاقة بين قضيتين علاقة ضرورية ، لأن ضرورة وجود إحداهما تستبعد إمكان وجود الأخرى والعكس دائما صحيح [1] . فكل شيء في الطبيعة يجرى وفقا للضرورة ولامجال للاتفاق والمصادفة أو البخت ، كما هو الحال عند أصحاب مذهب المناسبات الذى سنشير اليه فيما بعد عند عرضنا لوجه التأثير .

ولكن ثمة قضية نقف أمامها متحيرين ، فلقد أشرنا في مواضع عدة من البحث إلى أن المتكلمين يقولون بالتوحيد بين الفضيلة والعلم ، وأن المعتزلة خصوصا يشترطون لوجوب التكليف والمسئولية أن يكون المكلف عالما عاقلا ، وذهب جميع الدارسين لعلم الكلام — وذهبنا معهم — إلى أن الفكرة يونانية الأصل ، بل سقراطية وأفلاطونية بالتحديـــد ، ولكننا وجدنا لأستاذنا توفيق الطويل رأيا مؤداه أن سقراط وأفلاطون حينما وحدا بين الفضيلة والمعرفة ، استبعدا حريـــة الإختيار ويستشهد في بيان وجهة نظره بقول سقراط : ان الناس يتخيرون من بين ما يمكن فعله مايعرفون

---

(١) د . توفيق الطويل « الفلسفة الخلقية » ص ٨١/٨٣ ، الاسكندرية سنة ١٩٦٠ .

أن فيه مصلحة لهم فيأتونه ابتغاء هذه المصلحة . وانتهى سقراط الى أن الانسان مجبر على فعل الخير متى عرفه وبهذا تنتفى حرية الاختيار عنده [١] .

ويمكننا — قياسا على ماذهب إليه الدكتور توفيق الطويل — أن نعتبر للمعتزلة فى توحيدهم بين الفضيلة والعلم قد أبعدوا الاختيار الانسانى ، إذ أنه قد ثبت تأثرهم بالإغريق فى هذا الرأى .

ولكننا نعلم أن الاختيار مؤكد عند المعتزلة ، وبذلك يكون أمامنا أمران : إما أن نفصل المعتزلة عن مجال التأثير اليونانى ، حتى نستطيع أن ننقذ القول بالاختيار عندهم ، وبذلك نذهب مذهباً مخالفاً لما ذهب إليه معظم الدارسين ، وإما أن نبحث عن تفسير آخر للربط بين الفضيلة والعلم عند سقراط غير ذلك التفسير الذى ذهب إليه الدكتور توفيق الطويل ، ويبدو أننا سنختار الأمر الثانى لأننا لانستطيع أن ننفى التأثر الذى أجمع عليه الدارسون ، لأن دلالته مؤكدة فى تلك الناحية بالذات .

ولنتساءل الآن ألم يقدم سقراط على تجرع السم باختياره ، مع أنه كان فى إمكانه — بمساعدة أصحابه — أن يهرب من الموت ؟ قد يقول البعض إن الموت بالنسبة للفيلسوف فضيلة ، ولكن لنتساءل مرة أخرى : هل كان الوازع الداخلى عند سقراط — لقبول الموت — هو احترامه للقانون ، أم كان انتحاراً للخلاص من درأن الجسد وخطاياه احتراما لفلسفته ؟ ولكننا نعلم أن فلسفة سقراط لاتحبذ الانتحار بل تحبذ الموت ، وعلى ذلك فيكون اختيار سقراط للموت اختياراً ذاتيا نابعا من حريته وإرادته ، مع علمه السابق بأن الموت نهاية لقدرته على فعل الفضائل ، فيكون الموت نهاية لفعل كل مافيه مصلحة

(١) المصدر السابق ص ٨١ .

إذا شئنا أن نأخذ بالتفسير القائل بأن الفضيلة هى كل فعل فيه مصلحة ولكننا نرى أنه ليست كل فضيلة مصلحة وليست كل مصلحة فضيلة ، إذ أن هناك خيرون كثيرون يختارون أفعالا ليس فيها مصالح لهم مع علمهم بذلك ، ومع حكمنا بأن تلك الأفعال فضائل ، فيكون اتهامنا إياهم بأنهم غيبرونه على إحداثها فيه من الإدعاء كثير .

ومهما يكن الأمر فإن الخير والشر ، والمصلحة والضرر ، معايير إنسانية ذاتية ونسبية ، ولا وجه لتعميم الجزئيات وأخذ قانون عام يجبر الإنسان — وبهذا لم يبق أمامنا إلا القول بأن المعتزلة فى توحيدهم بين الفضيلة والعلم قد أثروا صريح الاتجاه الإنسانى وأكدوها فى شتى نواحى مذهبهم . وإلا لانقلبت معايير الأخلاق فيكون الجاهل والمجنون والحيوان — بوصفهم يفعلون دون علم وعقل — هم الفضلاء وحدهم ، بل هم الخيرون والأحرار دون غيرهم من المخلوقات العاقلة . وهذا إن كان البعض قال به فإن ، سقراط وأفلاطون والمعتزلة من بعدهم لم يقولوا به .

٢ — مظاهر التأثير :

وكما عرضنا لوجوه التأثر — حرصا على الأمانة العلمية — فيجب علينا أيضاً للانصاف وللحق ، ولتوضيح استمرار سلسلة الفكر ، وأن الفكر الاسلامى لم يكن حلقة منفصلة عن سائر الحلقات السابقة أو اللاحقة ، بحيث نعزله عن مجال الفكر الإنسانى ، نقول يجب علينا أن نلتمس ، إن جاز ذلك التعبير ، وجوها للتأثير فى الفلسفات اللاحقة على الفكر الإسلامى ، أو على الأقل فيما يتصل بالأفكار التى وردت فى هذا البحث .

كما وجدنا بعض الدراسين يلتمسون أصولا للفلسفة والكلام الاسلاميين

وجدنا كذلك بعضا آخر يشير إلى وجوه للتأثير فى الفلسفة الغربية . ولنأخذ من بين هؤلاء مفكرا غربيا أشار إلى ذلك التأثير ، ثم نأخذ من بعده ثلاثة آراء لثلاثة من مفكرى العرب .

أما المفكر الغربى فهو « O'Leary » فى كتابه عن « مكانة الفكر العربى فى التاريخ » حيث أورد فصلا عن انتقال التراث العربى إلى أوربا ويقول فيه أن أول ـ اتصال للاتين بالفكر الإسلامى كان فى أسبانيا فى العصور الوسطى . . وامتدت علوم العرب باختلافها ـ منذ ذلك التاريخ وحتى القرن السادس أو السابع عشر ـ كحلقة من التأثير فى سائر الجامعات الأوربية[1] .

هذه الحقيقة التى أشار إليها « أوليرى » واضحة وبينة ومثبتة فى كل كتب المستشرقين والمفكرين الغرب باستثناء بعض المتعصبين والمفترين الذين يجب أن لا يكون لهم محل فى تاريخنا للفكر البشرى .

أما عن آراء المفكرين العرب فهى كما يلى :

يذهب الدكتور محمد يوسف موسى إلى أن نظرة المعتزلة فى حرية الإرادة شبيهة بما ذهب اليه « كنت Kant » فى حرية الإرادة[2] . وإلى مثل هذا الرأى ذهب الاستاذ حنا الفاخورى فى قوله : « وهكذا نرى المعتزلة تنقذ الحرية وتقول بنظرية هى عين النظرية التى سيبنى عليها الفيلسوف كنت فلسفته الخلقية »[3] .

---

1) Arbic Thought, p. 276, 294.

(٢) د . محمد يوسف موسى : « فلسفة الأخلاق فى الإسلام » ص ٥٢ .

(٣) حنا الفاخورى ، خليل الجر : « تاريخ الفلسفة العربية » جـ ١ ص ١٥٦ .

فاذا مارجعنا إلى نظرية حرية الإرادة عند كنت ووازناها بأقوال المعتزلة وجدناه يقول : « إن الإرادة ترتد إلى الموجودات العاقلة ، ونحن نعتبرها حرة بمعنى أنها تجرى طبقا لقوانين ليست مفروضة عليها من سلطة خارجية »[1] وهذا يوازى ما وجدناه عند المعتزلة من أن الانسان العاقل هو وحده المريد والمختار وهو المدرك فاعليته ، ولذلك فهو المكلف والمسئول دون سائر الموجودات الأخرى .. وهذه الارادة لاتسير عبثا أو على سبيل المصادفة والاتفاق ، بل تبعا لقوانين ذاتية فى الانسان هى دواعيه وصوارفه وقصوده ورغباته ، ولامدخل هنا للتأثيرات الخارجية .

وإذا كان « كنت » يرد سلوك الكائنات غير العاقلة إلى علل طبيعة خارجة عنها فان هذا هو الحال عند المعتزلة الذين نفوا التكاليف والمسئولية عن كل ماهو غير عاقل ، لخضوعه للمؤثرات الخارجية ، وعدم قدرته على دفع الظروف التى تفرض عليه ، مع أن المعتزلة ذهبوا إلى التخفيف من حدة هذه المؤثرات بأن ردوا أفعال بعض الأشياء إلى صفاتها وطبائعها الداخلية وإن كان هذا لايجعلها تنفك مما هى عليه وبالتالى لاتمنع التأثير الخارجى - مثل القول بفعل الطبائع ، وإيجاب الخلقة .. الخ .

وإذا كنا قد التمسنا تفسيرا للتفرقة بين الضرورة الطبيعية - وبين الحرية الانسانية - أو حرية الارادة عند المعتزلة ، فاننا نجد مثيلا لذلك التفسير عند « كنت » فالارادة الحرة تعمل بموجب قوانين ليست من خارج عنها ، بل تخضع لقوانين مفروضة من الذات ... والحرية تفسر القانون والقانون يبرهن عليها ... والحرية بهذا المعنى هى حلقة اتصال بين عالم الارادة الخالصة

---

(١) الفلسفة الخلقية د . الطويل ص ٢٤٣ .

التي تصدر عنها الأفعال ، وعالم الارادة المنفعلة بعوامل حسية ، ولولا حرية الارادة ماتيسر للانسان أن يقوم بواجبه ولامتنع قيام الالزام الخلقي»[1].

ونظن أن هذه الألفاظ التي تضمنت آراء كنت من البيان والايضاح في قربها من أقوال المعتزلة بحيث لانحتاج إلى استدلال بالمقارنة أو الموازنة ، لأن تلك الأحوال تعتبر من الأمور الواضحة بذاتها على حد تعبير كنت .

ولقد ذهب أستاذنا الدكتور أبو ريده إلى أن ثمة مشابهة بين ماذهب إليه الأشعري وبين ماذهبت اليه المدرسة الديكارتية ، ورأيه هذا متضمن في قوله : « إن الأشعري قال أن أفعال الانسان لله خلقا وإبداعا ، وأنها كسبا ووقوعا عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل وتتجرد له همته ، والله يخلقه . وقد دعى الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأي بعض الفلاسفة المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش — وجويلنكس»[2].

وجدير بنا — لكي نتحقق من مدى صحة هذا الرأي — أن نرجع إلى بعض آراء هؤلاء الفلاسفة ، فاذا ماوضعناها أمامنا ، أمكننا بشيء من الفهم والمقارنة أن نحكم بهذا التشابه . مع ملاحظة أن هذا سيكون بإيجاز كبير ، لأننا لسنا بصدد عرض لمذاهب بقدرما نكون بازاء تبين للافكار المتشابهة فقط لإيضاح مظاهر التأثر والتأثير في المجال الفكري .

ولعلنا إذا رجعنا إلى كتاب « الدكتور ماجد فخري » عن « مذهب الإتفاقية الإسلامية » أو المناسبية كما أردنا أن نسميه ، نجده يشير إلى ذلك التأثير الحاصل من الأشاعرة أو الفكر الإسلامي عامة في المدرسة الديكارتية

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام هامش ص ١١٧ .

من حيث فكرة العلل الإتفاقية ، وهو يذكر أن الإتفاقية تعرف بأنها : « الاعتقاد فى الفاعلية المطلقة للإله ، وتقابلها مباشرة أحداث الطبيعية التى تصبح بمثابة مناسبة أو مجرد حادثة طارئة وشكلية . والنوع الإسلامى من هذا الاعتقاد لم يكن له مثيل فى تاريخ الفلسفة عامة . ولكن يرجع الفضل فى جعل هذه الفكرة مذهبا عاما متسقا إلى مالبرانش ، والذى أخذ وجهة النظر الإسلامية ونظمها ورتبها لكى تتعين فيما بعد مذهبا عاما عند عدد من المسيحيين[1] . أمثال « كورديموى ومالبرانش وجويلنكس » [2] .

ويحكى ماجد فخرى قصة انتقال « الإتفاقية » الإسلامية إلى اللاتين بواسطة موسى بن ميمون ، ويحكى قصة تطورها من القرن التاسع حتى أصبحت مذهبا على يد الديكارتية الحديثة ، ويحفظ ماجد مكانة للغزالى عند الإتفاقية ، إذ أن ثمة تأثيرا كبيراً أحداثه نقد الغزالى الصريح للعلية فى تهافت الفلاسفة[3] .

ومذهب المناسبات يعرف بأنه المذهب القائل بأن المخلوقات هى وأفعالها مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق ... واستخدم مالبرانش هذا الاصطلاح للدلالة على إنكار القوى الفاعلية فى المخلوقات ، وقصر التفاعل على مجرد الصدام الخارجى بموجب قوانين كلية ثابتة من صنع الله »[4] .

وقد أجمعت كتب تاريخ الفلسفة والمعاجم على أن مذهب الإتفاقية قد

---

1) Islamic occasionalism, p. 9.

2) Vocabulair de la phiolos opic, p. 711 .

3) Islamic occos p. 14, 15.

(٤) المعجم الفلسفى : يوسف كرم، مراد وهبه ص ١٩٧ .

ظهر عند مالبرانش للرغبة فى إزالة الصعوبات الموجودة فى القول بثنائية النفس والجسم(١) .

وإذا كان الداعى إلى القول بالإتفاقية هو حل مشكلة النفس والجسم ، فإن ثمة داعيا آخر هو مايذهب إليه بعض المؤرخين من أن مالبرانش خشى من القول بفاعلية أو علل طبيعية إلى جانب الآلة فيقع فى خطأ الوثنية التى جعلت إلى جانب الله آلهة أخر .

وبذلك يكون الداعى الذى دعا مالبرانش إلى القول بالإتفاقيه هو نفسه الداعى الذى كان عند الأشاعرة وهو دينى محض . فالأشاعرة كانوا يرون أن القول بالقدرة الحادثه يتنافى مع القول بالتقدير الإلهى الشامل ، وهذا هو ماتجده عند الديكارتية من أن هناك علة حقيقية واحدة فقط ، لأن ثمة إلها واحدا حقيقيا فقط ، وأن الطبيعة أو القوة الطبيعية لكل شىء هى ببساطة إرادة الله ، وأن كل العلل الطبيعية ليست عللا حقيقية ، بل هى مجرد علل إتفاقية للتأثيرات الطبيعية . وليس ثمة قدرة للإنسان على أن يحدث تغييرا فى العالم الخارجى ، ولكن كل هذه التغييرات ، والتأثيرات أفعال الله تعالى . وكل فعل جزئى للارادة لا يستطيع أن يحرك الجسم الإنسانى ، ولكن بمناسبة هذا الفعل للإرادة يتدخل الإله ويغير الجسم إلى الكيفية التى منها يحقق الإنسان الرغبة المطلوبة . وبهذا تنحل مشكلة العلاقة بين الجسم والنفس ، ويبقى التوحيد قائم ، بإتفاق جميع ذلك مع القول بالتقدير والقدرة الشاملة للإله سبحانه . وهكذا فلقد قصرت الديكارتية العلية على الله وحده ، بل

---

1) A.K. Rogers, A Student's Hirstory of phil. p 258.

ذهب الأستاذ يوسف كرم إلى القول بأن البرانش جعل من الله الفاعل الواحد ، وكاد أن يجعل منه الموجود الأوحد[١] .

وإذا كان أصحاب مذهب المناسبات قد شابهوا الأشاعرة وتأثروا بهم فى فكرة التوحيد الخالق ، ونفى الفاعلية الإنسانية ، والقول بالقدر الشامل فقد اتفقوا معهم كذلك فيما يترتب على الأقوال السابقة وهو القول بأن « الله هو الذى يصور لنا فكرة الخير الجزئى ويدفعنا نحوه »[٢]. وهذا الرأى يشبه إلى حد كبير رأى الأشاعرة فى أن الخير والشر شرعيان: فالخير مادلنا الشرع وأمرنا الله به ، والشر شر لأن الشرع نهانا عنه . بل إن وجه المشابهة بين الأشاعرة والديكارتية قد اطرد فى النقد الموجه إلى كل منهم ، من حيث أنهم بكل تلك الآراء ينسبون الشر لله ، ويخالفون صريح الدين من حيث انتفاء صحة التكاليف والمسئولية والجزاء . فنجد « كولينز Collins يشير إلى أن « هيوم » نقد القول بالإتفاقية عند مالبرانش لأنها تركز كل العلية فى الفاعل الأول وهو الله ، ثم تجعل الإنسان مسئولا عن كل الشر الذى يحدث فى العالم »[٣].

وإذا كان الأشاعرة والديكارتية قد تشابهتا من حيث صحة النقد الموجه إليهما ، والنقد قائم ضد آراء معينة ، فاذا كان النقد متشابهاً كانت الآراء التى نقدت متشابهة أيضاً . وبذلك يصح ماقاله المفكرون العرب من وجود التأثير

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٢ ، وقارن أسس الفلسفة ص ١٨٧ وقارن مذهب الاتفاقية الاسلامية ص ١٠ ،

Godin Modern philosophy. p.86, 245.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٠ .

3) Godin Modern philo.p.116 .

من الأشاعرة فى مذهب الإتفاقية الحديثة ، وكيف لايكون ذلك صادقا وكلاهما — كل فى عصره — قد انبرى للدفاع عن الدين بالتوحيد الإلهى ، فكان كل منهما هو المذهب الشرعى والسنى والدينى فى عصره .

ولكن ثمة عبارة ذكرها الأستاذ يوسف كرم عن مالبرانش ، تؤكد وجود شبه بينه وبين المعتزلة — خاصة والمتكلمين عامة — فى قولهم بأن الفعل هو من أدل الدلالة على وجود الله — كما بينا فى البحث — وتلك العبارة هى قول مالبرانش : « ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغى الا ردنا إلى الله »[١] .

ويقول فى الموضع آخر : « بأننا لانرى الذات الالهية فى نفسها بل فقط فى نسبتها إلى المخلوقات ، ومن جهة ما هى قابلة لمشاركة المخلوقات فيها »[٢] .

وعلى كل حال فإن الأقرب إلى الصواب هو اتفاق تلك الآراء مع آراء الأشاعرة القائلين بأن الأشياء وأفعالها مناسبات للأفعال الإلهية ، أو هى ظروف ومجالات للوجود الالهى ، فتكون الموجودات جميعها — من هذه الجهة — تحيل إلى وجود الله وفاعليته .

أما قول مالبرانش « أن الله وحده هو الفعال ، ينمى النبات بمناسبة حرارة الشمس ، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء آخر . وليست المخلوقات عللا ، ولكنها هى وأفعالها فرص أو مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق[٣] وهذا كله شبيه برأى « جهم » الذى ذهب فيه إلى أن قولنا

(١ ، ٢ ، ٣) الفلسفة الحديثة ص ٩٥/٩٧ .

جرى الماء وطار الطير وسقط الحجر ، كل هذا على سبيل المجاز لا الحقيقة ، لأن هذه الموجودات ليس عندها القدرة الحقيقية لفعل تلك الأفعال بحيث تنسب لها حقيقة [١] .

وقول مالبرانش بأن الله قد ربط بين مخلوقاته وأخضعها بعضها لبعض بموجب قوانين كلية ثابتة دون أن يمنحها فاعلية ما ، فوهمنا ناشيء من أننا نحكم بالعلية حيث لا يوجد سوى اقتران مطرد ، وأننا لا ندرك بالحس أى شيء آخر يمكن أن يكون العلة لغيره من الأشياء [٢] . هذا الذى ذهب إليه مالبرانش هو قول الغزالى فى العلية بأنها ليست رابطة ضرورية بل هى علاقة اقتران بحكم العادة وتبعا للمشاهدة الحسية فالتجربة لا تظهر لنا علية الجسم الذى يحرك جسما آخر ، بل تظهر لنا فقط أن الجسم الآخر يتحرك ، فالحركة تظهر لنا ، أما رابطة العلية نفسها فلا تتضح لنا ، ولذلك فليس ثمة علة حقيقية ، لأنها يجب أن تعلم ماتفعل وكيف تفعل ، وبهذا تنتفى العلاقة الضرورية والوجوب الطبيعى الذى بين العلة والمعلول ـ عند كل من الغزالى ومالبرانش إلا فى حالة واحدة فقط هى العلة الأولى ومعلولاتها ، مع ملاحظة أنها علة إرادية إختيارية . وبذلك تصبح « جميع الأجسام آلات ، ولا نفس لها ولا شعور ، فالكلب الذى يعوى عند ضربه لا يشعر بالألم ، ولكن مثله مثل الآلات التى يصنعها الانسان ويرتب فيها حركات وأصواتا على حركات أخرى » [٣] .

وأيا كان الأمر ، فيمكننا الرد على هؤلاء بقول موجز مؤداه أن

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٦١/٣٦٤ .
(٢) الفلسفة الحديثة ص ٩٧ .
(٣) نفس المصدر ص ٩٩ .

الانسان هو فاعل أفعاله حقيقة ، وليس هو مناسبة لها ، لأن الانسان هو الذى يهيىء ظروف المصادفة والمناسبة تبعا لاختياره وإرادته وعقله ، لا أن المصادفة أو البخت هو الذى يهيىء له أفعاله . كما يمكننا أن نقول بما قاله ديكارت من أنه « من الواضح أننا نملك إرادة حرة تستطيع القبول والرفض ... وبأننا نخطىء إذا شككنا فيما ندركه داخلياً ونعلم وجوده فينا بالتجربة »[1] .

1) Descortes, Oeuvres et lettres, p. 588.



تعقيب



٣ — تعقيب

كان أصل العدل من أهم أصول المعتزلة ، ومؤداه أن الإنسان قادر ، مختار ، ومسئول عن أفعاله بحكم الشرع . وقد يبدو أن هـــذا لا علاقة له بالعدل ، ولـكن يجب أن ننظر فى هذا الأصل فى ضوء المشكلة الخاصة به ، وهى مشكلة الفعل عامة ، والإنسانى خاصة ، فلما كان الجهمية قد نفوا الاختيار الإنسانى ، وكذلك نفوا القدرة ترتب على ذلك نفى الفاعلية الإنسانية وبالتالى نسبة الأفعال ، بما فيها من شرور ونقص إلى الله تعالى — وعلى ذلك فإن للمعتزلة حين أكدوا العدل الإلهى فقد أكدوا القدرة والاختيار الإنسانيين.

وفى هذه الحالة يصبح معنى العـــدل الإلهى أن الله إذا كان قد كلف الإنسان وسيحاسبه ويجازيه ، فإنه قد اعطاه القدرة والاختيار . ويترتب على ذلك أن تستقل أفعال الإنسان عن أفعال الله ، وبالتالى لا يصح أن يتدخل الله فى أفعال الإنسان فلا يضاف لله شىء من أفعال مخلوقاته . ولقد كان المعتزلة يرون من ذلك تنزيه الله عن النقص وخصوصا الظلم . لأن منطق الجهمية يؤدى إلى أن يحاسب الإنسان ويعاقب على فعل لم يفعله ، ولـكنه ـ بحسب المعتزلة ـ لا يجازى الإنسان إلا على ما فعله بالمعنى الحقيقى لـكلمة الفعل بما فيه من تأثير وفعالية وقوة .

وإذا كان المعتزلة قد أقروا العدل الإلهى لتوضيح العلاقة بين الفعل الإنسانى والإلهى ، فإنهم قد نزعوا كذلك إلى الـكشف عن ماهيات وحقائق الأشياء، وترتيب النتائج عليها. وهذا ينطبق على نظرتهم للإله وللإنسان . وإن هذه النزعة إلا مظهر طبيعى لما اشتهر عنهم من أنهم كانوا ميالين

إلى التقنين — أى تصور الأمور بحسب قواعد منتظمة وقوانين مرتبة محكمة وليس عندهم مجال لما سوى ذلك ، وهم لذلك يقولون بالغائية فى الأفعال ، سواء الإلهية أو الطبيعية أو الإنسانية : فأفعال الله تجرى وفقا لطبيعته ، وكذلك أفعال الإنسان وسائر الموجودات . ولقد توسع المعتزلة فى تطبيق هذه النزعة ، كما تشددوا فى هذا التطبيق لمبادئهم إلى حد أنه يخيل للإنسان أنه لا يوجد مجال لما يسمى بالحرية أو الاختيار الإلهى ، وهذا خطأ ظاهر ، لأن الله — بحسب مذهبهم — لا بد أن يفعل أفعالا معينة ، ولا بد من أن يثيب ويعاقب طبقاً لقانون صارم . وكل هذا وإن تنافى — نظريا — مع الحقوق الإلهية إلا أنه يكشف عن فلسفة طبيعية تغلغلت فى مذهب المعتزلة . وليس فى هذا حد من الفاعلية والشمول الإلهيين بل إن هو إلا تدعيم للكمال والعدل الإلهيين فحسب .

وإلى جانب ما تقدم نجد المعتزلة قد قالوا بفعل الطبيعة ، أى أن الطبيعة تفعل أفعالا خاصة بها، ولكن إذا كان الله قد خلق الإنسان قادراً مختاراً، فإنه قد خلق الطبيعة مقهورة ومسخرة ، تصدر عنها أفعالها تبعاً لحتمية مطلقة ، أو بحسب إيجاب الخلقة، أى تبعاً لما تقتضيه صفات الأشياء وطبائعها، والطبيعة من هذه الجهة شاهدة ودالة على وجود الله ، ولذلك نجد أن الذين اشتغلوا بالعلم الطبيعى من المعتزلة ، كانوا ـ إذ يلاحظون طبائع الأشياء وأفعالها ـ يشيرون دائما إلى ما تدل عليه من حكمة وتدبير لوجود الطبيعة عامة .

وإذا كانت العلاقة بين الله والإنسان ـ فى نظر المعتزلة ـ قائمة على العدل والاستقلال فى ميدان الفعل ، فإن الطبيعة هى الميدان — أو المجال — المباشر للفعل الإلهى . ولكن الإنسان بما له من قدرة واختيار موجود وسط نظام الطبيعة ، وهو يؤثر فيها . وهذا يدعو إلى التساؤل عن مدى تأثير قدرة

الإنسان فى مجرى الطبيعة ، وعن مدى مسئوليته عن نتائج أفعاله التى تقع فى ميدان الطبيعة . وهذا البحث مع أهميته من الناحية العلمية الفلسفية ، إلا أن المعتزلة بحثوا ذلك لبيان مسئولية الإنسان عن نتائج أفعاله إذا كانت هذه النتائج تقع فى ميدان الطبيعة — ولقد تنوعت آراء المعتزلة فى الفعل الإنسانى .

فالبعض قال ان أفعال الإنسان كلها حركات كالفكر والإرادة والعلم ، ومنهم من قال أن الإنسان يفعل فى ظرفه وهيكله فقط أى فى نطاق جسمه فحسب . ومنهم من قال أنه لا فعل للانسان سوى الحركة وهى تشمل ظرف الإنسان وحيزه . فمثلا يكون تحريك الإنسان ليده فعلا عند البعض ، على حين أنه فى نظر البعض الآخر عبارة عن فعل يقع فى ميدان الطبيعة .

ولقد بحث المعتزلة هذه الموضوعات تحت إسم التوليد ، ومعنى هذه الكلمة واضح وهو تولد شىء عن شىء ، أو فعل عن فعل . ولكن بواسطة بينهما ، وهذه الكلمة تدل بحسب اصطلاح المتكلمين — الذين انفردوا بها دون الفلاسفة — على البحث فى العلية الطبيعية ، وذلك هو مذهب الفلاسفة ، فكان للمعتزلة الفضل فى استحداث هذا المصطلح الذى لم نجد له مثيلا عند الفلاسفة السابقين عليهم . وأول من بحث فى هذه المسألة هو أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر فى أوائل القرن الثالث للهجرة . والمعتزلة جميعا يميزون بين ما يسمى الفعل المباشر والفعل المتولد ، والأول هو المعلول الذى يرجع إلى الفاعل دون واسطة كالفكر والإرادة والحركة والثانى هو الذى يلى الانبعاث الإرادى أو الفكرى أو يلى الحركة . وهم يسمون هذا الفعل الذى يلى الفعل المباشر بالسبب ، بالمعنى اللغوى لهذه الكلمة أى الواسطة بين شيئين . وهو هنا الواسطة بين الفاعلية الإنسانية كما تتجلى فى الإرادة أو

الفكر أو الحركة — بحسب مختلف الآراء — وبين ماينشأ عنها ويكون واقعا في ميدان الطبيعة . وهذا الفعل الأخيرة الواقع في ميدان الطبيعة هو الذى سموه بالفعل المتولد ، وأرادوا به المعلول الناشيء بحسب العلية الطبيعية عاقبها من علة حقيقية وعلة ثانوية . ومن الواضح أن الفعل المباشر يحتاج في كل جزء من أجزائه إلى أن يكون الفاعل حياً مؤثراً بصفة مستمرة ، كما يحتاج إلى عزم وقصد متجدد ، ولا بد له من قدرة موجودة بالفعل ، ولذلك يعبر عنه بأنه الفعل المباشر بالقدرة .

أما السبب — أى الواسطة — فهو أقل حاجة للقدرة والعزم ، ولكن المتولد يستغنى عن القدرة والإرادة حال ظهوره . وذلك لأنه ربما يقع بقدرة تكون قد انعدمت ، وأيضاً لأنه يقع في ميدان خارج عن حيز الإنسان . والمتولد وإن كان من حيث المبدأ يرجع إلى سبب صدر عن الفاعل ، فإنه في الحقيقة يخرج عن ميدان فعل الفاعل ، ولا يستطيع الفاعل أن يستدركه أو يوقفه بعد حصول سببه .

ولقد بحث متكلمو المعتزلة في المتولدات من حيث مصدرها ، فمنهم من يرجعها إلى العلة الأولى ومن يرجعها إلى السبب والعوامل المتوسطة ، ومنهم من يردها إلى الآلية في الطبيعة .

ونلاحظ أن البعض من مفكرى المعتزلة كان يرى أن كل ماجاوز محل القدرة أى حيز الإنسان — فهو فعل لله بإيجاب الخلقة ، ويشمل ذلك الإحساس والادراك ونتيجة المقدمات في القياس المنطقى.

ومنهم من رأى أن الإنسان لايصح أن يعد علة إلا للأشياء التى يعرف كيف تحصل ، أو الأشياء التى يتمكن من السيطرة على سيرها وحدوثها .

ومنهم من رأى أن ما يقع فى الطبيعة بسبب عن فعل الإنسان هو فعل لا فاعل له .

ونظراً لأن البحث قد تعدى الغرض الأصلى — وهو تحديد المسئولية الإنسانية — وأصبح بحثاً موضوعياً ، ونظراً لأنه قد ترتب على ذلك انطماس معالم مسئولية الإنسان عن نتائج أفعاله التى تقع فى ميدان الطبيعة ، نقول أنه نظراً لكل ذلك فإن علماء المعتزلة فى المرحلة الثـــانية فى القرنين الرابع والخامس الهجرى ، قد نقدوا آراء المعتزلة السابقين ، ونظروا فى المسألة ثانيا على أساس الحرص على تحديد مسئولية الانسان ، وكان المعيار الأول فى ذلك هو أن مايقع من الإنسان طبقا لدواعيه وبواعثه ، أو طبقا لقصده وإرادته ، يكون الإنسان مسئولا عنه ، سواء كان واقعا فى نفسه أو فى غيره من مجال الطبيعة ـ من بنى الانسان أو الأشياء الطبيعية ـ وماوقع نتيجة لفعل الانسان من غير أن يكون قاصداً له ولا مريدا ، فلا يسأل الإنسان عنه .

وكان هذا النقد ضروريا لأن البحث فيا سبق ذلك أدى إلى القول بوجود الانسان وسط نظام الطبيعة بوصفه طاقة فعالة بالقدرة والارادة ، وبعد ذلك يهتز نظام الطبيعة طبقا لقوانينها وعلى نحو لا يكون للإنسان مدخل فيه .

ونستطيع أن نزيد تفصيلا فنقول إن المعتزلة اهتموا بالتوليد لتفسير الأفعال على أساس طبيعى فلسفى ، بارتباط علل بمعلولات وأسباب بمسببات ، وبصدور فعل مترتب لاحق على فعل سابق وبينهما فعل ثالث بمثابة الواسطة أو همزة الوصل ، وجميع تلك الأفعال تصدر عن الإنسان وبذلك يمكن تحديد مسئوليته والتعرف على نطاق فاعليته وتأثيره .

وعلى ذلك فالتوليد يوضح التأثير والفاعلية والعلية والتقنين فى المجال الإنسانى والطبيعى ، من حيث التأثير الإنسانى فى الأشياء الطبيعية وفى بنى الإنسان ، أو التأثير الطبيعى للأشياء بعضها فى بعض أو فى الإنسان والشرط الأول لنسبة الفاعلية للانسان هو وقوع الفعل بحسب القصد والإرادة إلى جانب القدرة ، ويتمثل ذلك فى ظهور الفعل واقعاً من جهة الفاعل . والفعل المتولد نلاحظ أنه يقع بحسب تلك الأحوال ، وعلى ذلك يكون راجعـــاً إلينا إحداثاً وتأثيراً .

والقدرة والفاعلية تعد متضايفتين ومتلازمتين ، بمعنى أن قدرة دون صدور – وهو المعنى المتأصل بها – لا فائدة منها ، كما أن حدوث الفعل يعد دليلا على أنه واقع بحسب قدرة ومن جهة قادر عليه . وإذا كان ثمة تلازم بين القدرة والفاعلية ، فهناك تلازم كذلك بين القدرة والعلم — فى التوليد — فلا يقدر الإنسان على توليد فعل ما إلا بعد أن يكون عالماً بكيفية إحداثه ، وعلى أساس هذه المعرفة يتمكن من ايجاد الأسباب اللازمة التى يتولد عنها الفعل ذاته وعلى ذلك ينتج عن العلم والقدرة والإرادة والدواعى والقصود علة تامة وكافية لحصول المعلول ، أما كل منها فى ذاتها وبصرف النظر عن الأخريات ، فلا تعد إلا سبباً جزئيا ومساعدا فقط لحصول المعلول ، ولا يمكن أحدها أن ينفرد بإحداث ذلك المعلول . فقدرة بلا علم ولا إرادة ولا دواعى تكشف عن جبر وقهر ، وعلم وإرادة بلا قدرة يكشفان عن عجز ونقص .. وكذلك الحال بالنسبة لأحدها بدون الثلاث الأخر . ولذلك فنحن لا ننكر صفات الأجسام وطبائعها التى تفعل وتتفاعل بها ، ولكن نهبها صفة الفاعلية والتأثير . لأن هذا هو الذى نبحث عنه — وهو غايتنا — أعنى إثبات وجود إنسان يفعل فى الأشياء ويؤثر فيها ، وإثبات تأثيرات الأشياء وتأثرات لكل

منها في الآخر وفي الإنسان كذلك ، بحيث يمتلىء العالم بالحركة والنشاط ، فيحقق الغرض من وجوده ، وهو البرهنة على وجود كائن أعظم وراء هذه الأفعال ، هو الله تعالى الذى وهب الأشياء وسائر المخلوقات قواها وقدرها ، وأفعالها ، بل ووهبها وجودها ذاته ، وذلك يؤكد ثبوت العدل والواحدنية الإلهيين ، ثم الكمال الإلهى فى كونه لا يفعل ما هو نقص وشر ، فالشرور محال فعلها أو انتسابها إلى الله ، بل يجب انتسابها إلى فاعلها الأصلى حتى يستحق عليها الجزاء — إذا اقتضى الأمر ذلك — وإلا لتأدى بنا نفى ذلك إلى نفى الشرائع والعدل والكمال الإلهى .

وحينئذ يكون الفاعل الأصلى المولد لهذه الشرور ليس إلا الإنسان .

ولا بد من القول بوجود الأفعال المباشرة والمتولدة وحصولها — لأن الأفعال لا تخرج عن هذه القسمة الثنائية ، بصرف النظر عن الأفعال المخترعة التى ينفرد تعالى بخلقها — وهذا الحصول يتساوى سواء كان من فعلنا أو فعله تعالى ، ذلك لأن إثبات جميع الأفعال متولدة يوجب إثبات اللانهاية فى الأسباب والمسببات التى هى المتولدات ، وهذا يستحيل . كما أن إثبات جميعها مباشرة يوجب أن لا تقع المتولدات البتة ، وهذا يستحيل لثبوتها وحصولها بحسب أحوالنا ودواعينا . والأفعال المتولدة والمباشرة لما كانت حادثة ، وكانت الحوادث تتساوى فى كونها تحتاج إلى المحدث ، نتج عن ذلك ضرورة كون الأفعال المتولدة والمباشرة تحتاج إلى المحدث ، لأن الحاجة لا تختلف عن محدث لآخر ، ومحدث المتولدات وفاعلها فيه خلاف ، فهو الله تعالى عند أهل السنة والأشاعرة — والجهمية من قبلهم — ولا كسب للإنسان خاصة ، وفاعلها هو الإنسان عند المعتزلة بالجملة ، وهو الطبيعة عند القائلين بالطباع منهم ومن غيرهم من الفلاسفة .

وبحسب المعتزلة يمكننا إلى جانب قولنا بفاعلية الإنسان للمتولدات ، أن نقول بفعل الإله لها أيضاً ، إذ أن إيجاب السبب لما يوجبه لا يختلف بحسب الفاعلين ، بحيث يكون حكم الفعل والسبب الذى يولده بمنزلة التقبيح والتحسين ، إذ أن حكم القبيح هو قبيح من أى فاعل يفعله ، ونفس الحكم بالنسبة للحسن ، لأن الأفعال إنما تقبح وتحسن لا لحال يرجع إلى الفاعل واختياره ، بل إلى ذاتها يرجع التحسين والتقبيح . وشأن المتولدات فى ذلك شأن الأعداد الحسابية التى تحمل فى ذاتها صدقها وصحتها ولا مدخل لاختلاف الفاعلين فى تغييرها أو فى الحكم عليها .

وإذا كان الله تعالى يتمكن من عمل الفعل وإيجاده بل وخلقه كما هو بديهى ، وإذا كان يقدر على إيجاد الأفعال بأى صورة يشاء ، على سبيل المباشرة أو التوليد ، فمع ذلك كله لا يكون الحكم بأنه يفعل على سبيل التوليد وبالأسباب فيه حط من قدره أو نقص ، بل إنه محافظة على التطبيق الشامل لفكرة السببية على سائر الأفعال .

ويجب أن لا نتمسك بإمكان الفعل والترك أساساً لتعريف الفاعل الحر المختار ، وبالتالى شرطاً لكوننا فاعلين للمتولدات ، لأننا لو أجزنا ذلك بالنسبة للانسان وأحلناه على الله لكان الإنسان مختصا بأمر زائد ـ وهو إمكان الترك ـ فيكون أقوى فى الفاعلية ، وذلك بين البطلان بذاته ولكن يمكننا أن نحل ذلك الإشكال ، لأننا إذا نظرنا فى الفاعل الذى يفعل تبعاً لحكمته دون تغيير ، وتردد فى الفاعلية ، وجدنا أنه أكمل من ذلك الذى يخضع للظروف والمؤثرات الخارجية من جهة ، ويخضع من جهة أخرى للأحوال النفسية الداخلية من صوارف وبواعث تكاد تكشف عن انقسام فى نفسه . فلا ضير من أن يكون الاختيار الإنسانى فى امكان الفعل والترك

إذا اقتضى الأمر ذلك إذ أن بعض الأفعال يكون عدم فعلها وتركها خيراً من فعلها .

وأن الله تعالى بوصفه جعل الإنسان قادراً على فعل المتولدات ، يمكنه أن يقدر الميت والجماد على فعلها كذلك ، ولكنه لا يرضى ذلك .

ولذلك فهو تعالى أقدر الإنسان فقط لأنه وحده هو المكلف والمسئول وشروط التكليف هي القدرة والعقل والآلة والشهوة وزوال الموانع ،والفعل الإنساني ينتهي إلى ضرورة وجود المسئولية وهما متلازمان فالإنسان لا يسأل إلا على ما يفعل لا على مالم يفعله ، ولا يعنى كون الانسان مسئولا عن نتائج أفعاله أنه قد انفرد بإيجاد كل العمليات التي يتضمنها الفعل ، بل يكون مسئولا عن السبب المؤدى إلى الفعل فقط . وتتحدد المسئولية بحسب النتيجة التي يؤدى إليها السبب الكافي ، وينسحب ذلك على من يصدر عنه سبب ثم يموت أو يعجز قبل حصول المسبب . فإن الرامي يستحق الذم والعقاب على المسبب من حيث قد نتج عن سبب أوجده الرامي ، ذلك لأن المسبب وإن لم يقع بالفعل إلا أنه في حكم الواقع ، أي أن المسبب موجود بالقوة والإمكان ، ما دام سببه الذي سيولده قد حصل بالفعل . وبذلك تصبح حقيقة الفاعل ليست فقط من وجد مقدوره وتحقق ، بل كذلك من يحتمل إيجاد المقدور من جهته لحدوث سببه ، ولو لم يتحقق بالفعل ـ أي المقدور ـ ولا يؤثر في ذلك كون الفاعل ـ حالة حصول الفعل المتولد ـ قادراً أو عاجزاً ، حياً أو ميتاً .

وبالجملة فان كل موجود وكل مخلوق ـ ماعدا الانسان العاقل ـ يعد غير مسئول عن أي أفعال تصدر عنه ، بل إن هذا الصدور — إن حدث — فعلى

سبيل المجاز من جهة كونه بحسب صفات طبيعية ، لا يمكن الانفكاك عنها كما أن أفعالها تقع عنها دون علم وقصد ، ودون روية واختيار . وعلى ذلك تقع المسئولية والعوض على الممكن لها من أفعالها إذا كان هذا الممكن هو الإنسان ، أو يكون العوض وحده — دون المسئولية — على الله ، بوصفه لم يمنح تلك الموجودات الشروط اللازمة لتكون مسئولة حقا .

وبعد فلو نظرنا نظرة إجمالية فى المتولدات وأسبابها لوجدنا أن :

المجاورة تولد التأليف ، ولكن لا على سبيل التوقف والافتقار ، بل على سبيل الوجوب الضرورى ، ولذلك فالعلاقة بينهما علاقة ضرورية ، فلا مجال لوجود الدواعى والاختيار بين السبب والمسبب ، وكذلك فلا مدخل لطبع المحل فى توليد التأليف إذ يتولد التأليف بحسب المجاورة لا بحسب المحل ذاته ، وإلا لما احتاج إليها ، ولكن ثبوت حاجته إليها يؤكد ضرورة انفرادها بتوليد التأليف دون ما عداها وإلا لكان وجودها كعدمها ، ويمكن التوسع أكثر فنقول ان كلا من الاعتماد والمجاورة يمكن أن يولد التأليف على أساس أن الاعتماد يولد المجاورة وهى تولد التأليف ، فتكون المجاورة هى السبب القريب ، والاعتماد هو السبب البعيد مع ملاحظة أن المجاورة يمكن أن تولد التأليف دون اعتماد يولدها ، بينما الاعتماد لا يمكن أن يولد التأليف دون توسط المجاورة إذ أنها السبب الأقوى فى وجود التأليف وتولده .

والإنسان لا يجوز أن يفعل الصوت والكلام إلا مع الاعتمادات والحركات ، والحال لا يختلف فى سائر المتولدات من حيث حاجتها إلى الوسائط والأسباب التى لا يفتقر الله تعالى اليها .

فالكتابة تحتاج إلى اعتماد القلم على الورقة ، واعتماد اليد على القلم حتى تتولد الكتابة ولكنها يمكن أن تحدث عنه تعالى دون هذه الوسائط .

والنظر يولد العلم ، ولا يوجد فرصة لدى الناظر كما يمنع نفوره من التوليد وكذلك لا توجد عوائق خارجية يمكن أن تمنعه ، لأن المعرفة تتولد باطنيا ، ولا يمكن القادر أن يمنع ذلك التوليد الباطنى ، والقياس على ذلك بمن لا يستطيع أن يمنع توليد الشبع أو الرى سواء فى نفسه أو فى غيره . وقد يتكرر النظر فى الدليل مرة بعد أخرى فلا يتولد العلم للناظر فى الوقت الأول ويحدث فى ذلك بعد عدة مرات ، كما أنه قد يقع العلم عند يسير النظر وقليله ولا يتولد مع شدة النظر وكثرته . ولكن ذلك التوليد يتوقف على الفهم من حيث البطء والسرعة ويتوقف على الانتباه والتركيز فى وجودهما وعدمهما ونوجه النظر إلى أن الجهل الذى يتولد عن النظر فى الشبهة ليس جهلا الا بالنسبة لما عندنا من علم ومعرفة ، أو هو لا علم نستطيع أن نصححه إذا أردنا ذلك وقصدناه ، لأن كل خصم تتبدى له آراء خصمه وكأنها الجهل ، بينما يوشك أن تكون آراؤه عندها من الصواب بالنسبة له . مع أن كلاهما مختلف عن الآخر فى رأيه ، فيكون كلاهما جاهل وعالم فى نفس الوقت وإن يكن ذلك من جهتين أثنتين .

ويمكننا أن نقول كذلك فى توليد الآلام أن الاعتماد يولد التفريق ، والتفريق يولد الالم فصار التفريق سببا ثانويا بواسطة والاعتماد سببا أوليا حقيقيا [illegible] ، وفى الحالتين ثبت أن الآلام تحدث متولدة سواء عن الرمى والتقطيع عن الاعتماد بلا تقطيع .

وكلاهما يحدث عن الإنسان ، ففى هذه الحالة يكون الألم متولدا عن الإنسان وذلك لأنه يتولد عن أسباب من جهة وتبعا لأحواله ، مهما اختلفت هذه الأسباب والأحوال .

والأصوات [illegible] اد الحاصل بين جسمين

صلبين ، وهذا الاعتماد يولد مصاكة ، وعن هذه يتولد الصوت . وتتوقف شدة وضعف الصوت المتولد على صلابة ورخاوة الأجسام المتصاكة وبالتالى على كثرة وقلة الاعتماد . وإذا كان الاعتماد علة فاعلية أو سببا فاعليا يتوسط بين الإنسان — العلة الحقيقية — وبين الأجسام فإن الصلابة والرخاوة تعدان علة مادية يتوقف عليها مدى استعداد الجسم وقبوله للتوليد ، إذ أن السبب يولد مسببه من الجهة التى يمكن أن يكون بها متولدا ، أى بحسب إمكانيته لقبول التوليد وبحسب القوة الكامنة فى المسبب والتى تساعد السبب على التوليد .

وبوجه عام نستطيع أن نقول إن الحركات تحتاج إلى الاعتماد سببا لتولدها بشرط المماسة بين الأجسام المحركة والمتحركة ، كما تحتاج الآلام والأصوات والتأليفات — وهى حركات — إلى الاعتماد بشرط الوهى والمصاكة والمجاورة ،وهذه الشرائط هى الأخرى لا تتوافر الا بالمماسة ولا يمكن أن تكون الحركات سببا للحركات بل إن الاعتماد يكاد أن يكون هو وحده المولد لسائر الأفعال التى تتعدى محل القدرة وخاصة أفعال الجوارح ، وأما المتولدات من أفعال القلوب — كالعلم — فإن سبب توالده كما ذكرنا هو النظر ، ولا مدخل للاعتماد فيه لأنه لا يتعدى محل القدرة ، وكذلك التأليف مع أنه من أفعال الجوارح ، إلا أنه قد يستغنى عن الإعتماد ويكتفى بالمجاورة سببا له لاختصاصه بمحلين على الأقل كما ذكرنا .

وهكذا نجد أن البحث فى هذه المشكلة يعد بحثا فى غاية الجدة والطرافة إذ أنه ليس له نظير عند الفلاسفة السابقين ، كما أن له ظروفه وطبيعته ، لتنوع الآراء فيه . وهو مثال من أمثلة تدل على عناية المعتزلة بموضوعات كثيرة هى

من صميم البحث العلمى أو الفلسفى ، ولكنهم إنما تعرضوا لها لصلتها الوثيقة بأصول مذهبهم .

ونحن نرى — من كل ماسبق — دون مغالاة وادعاء ، أن فلسفة المعتزلة فى التوليد هى فلسفة عقلية ، وطبيعية ، ووجودية ، وخلقية .

فهى فلسفة عقلية أولا : وذلك لأنهم قد بنوا كل استدلالاتهم واستنتاجاتهم واعتراضاتهم على أساس منطق عقلى محض . وذلك واضح كذلك فى نزعتهم العامة التى يميلون فيها إلى ترجيح العقل على النقل . وإن تعارضا وفقوا بين استدلال العقل ومايأتى عن طريق النقل ، أو فسروا النص بما يتفق مع الدليل العقلى . ولذلك كانت استشهاداتهم — بعد الدليل العقلى — من النقل ، قرآنا وسنة ، والاتجاه العقلى يدل عليه تسمية بعض الباحثين لهم بأنهم أحرار الفكر أو العقليون .

وفلسفتهم طبيعية ثانيا : لأنهم إلى جانب بحثهم فى الزمان والمكان والسكون والحركة والأجسام والجواهر والأعراض ... الخ وهى أبحاث تدخل فى صميم الطبيعيات ، نقول إلى جانب ذلك نجدهم فسروا التوليد تفسيرا منظما محكما ومتقنا ، على أساس إرتباط بين الأسباب والمسببات أى أنهم تصوروا الأحداث والأفعال بحسب قواعد منتظمة وقوانين مرتبة ، وليس عندهم لما سوى ذلك محل ، وأصبحت حرية الاختيار عندهم أن يفعل الكائن بحسب قواعد وقوانين ذاتية ، ملتزما بها التزاما ذاتيا .

أما أن يفعل بحسب ماعليه هواه فذلك هو العبث واللانظام الذى يؤدى إلى خلط الأشياء بعضها ببعض ، وضياع صفاتها ومميزاتها ، ولقد أراد المعتزلة أن يصلوا من التأمل فى ماهيات الأشياء وحقائقها إلى أصل كل فعل وسببه ، ولم يركنوا ولم يقتصر تفكيرهم على التفسيرات الصدفية أو الغيبية ، أو امتد

ووقف عند التفسيرات اللاهوتية البحتة ، بل أسندوا – دون تلفيق – لكل فعل فاعلا ، ولكل مسبب سببا ، أوجده ، وذلك الإسناد على أساس علمي فيزيقي ، وعلى أساس عقلي منطقي بعد معرفة خصائص الأشياء وصفاتها وعلاقاتها .

ولعل فلسفتهم في التوليد هي سبق لقول الفلسفة الوجودية الحديثة في عصرنا الحاضر : بأن الإنسان هو كذلك بما يفعله وبما يحققه من الإمكانيات ، وبما يصدر عنه من الأعمال وأنه لا وجود لموجود دون أفعاله .

وتتمثل كذلك في استنتاجهم المسئولية من كون الإنسان مكلفا ومختارا ، وإرجاع ضرورة الاختيار إلى التكليف ، والفلسفة الوجودية هي التي تقول بأن الحرية والاختيار يقتضي المسئولية ، وكذلك فإن إمكان الفعل أو ضرورته يترتب عليهما وجود المسئولية بل ضرورتها ، ذلك لأن الفعل يترتب عليه الخطأ أو الصواب ، ومن لا يفعل لا يخطيء ولا يمكن الحكم بالخطأ أو الصواب إلا على من يفعل ، أي على السلوك الانساني والفاعلية . فالإنسان الفاعل هو الإنسان المختار وهو المسئول ، وهذه المسئولية تنعكس ابتداء على الحرية ، فكل منهما نتيجة حتمية وطبيعية الأخرى ، أوهما من المتضايفات المنطقية . وأن الكلام عن السلوك الانساني وعن المسئولية والجزاء ، والحكم بالصحة والخطأ كل هذا يتأدى بنا إلى فلسفة المعتزلة الخلقية وهي النظرة الرابعة التي يمكن أن ننظر بها إلى فلسفتهم إذ أن الفلسفة الخلقية ، وخاصة الجانب العملي منها ، هي التي تبين معالم المسئولية ، وتحدد نطاقها وتوضح متى وكيف يثاب الإنسان أو يعاقب ، ومتى يمدح أو يذم .

فالعبد هو الفاعل لكل ما يصدر عنه ، الخير والشر ، والإيمان والكفر

الطاعة والمعصية . وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على كل ذلك تبعا للتكليف . ويستحيل أن يخاطب الانسان بافعل وهو لايتمكن من الأتيان بالعمل ، وكل منا يحس من نفسه بالقدرة والاختيار ، ويستشعر الحرية فى أفعاله .

فكأن بحث التوليد قد كشف لنا عن نزعات متعددة ، أو عن اتجاه متعدد الجوانب فى فلسفة المعتزلة وهذه النزعات الأربع وإن تمثل كل واحد منها أو أكثر فى كل مبحث من مباحثهم الكثيرة التى بحثوها ، إلا أنها تجتمع كلها — كما بان اتضح — فى مشكلة التوليد .

وبذلك يتحقق ما رمينا إليه فى أول البحث من أن اختيارنا لتلك المشكلة نابع من ميلنا . منذ الدراسة الجامعية . إلى المعقول من الفلسفة وإلى المنطقى من الفكر البشرى ، وإلى المشاكل التى تتفرغ عنها كثير من المسائل .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مصادر البحث

(أ) القرآن الكريم .

وكان اعتمادنا عليه من خلال « المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» ترتيب الاستاذ محمد فؤاد عبد الباقى القاهرة سنة ١٣٧٨ هـ .

(ب) المخطوطات .

أبو سعيد البيهقى الجشمى : « شرح عيون المسائل » ج ٢ ، دار الكتب (ب ٢٧٦٢٥) .

أبو منصور الماتريدى : « العقائد الماتريدية » دار الكتب (عقائد تيمور ١٤٧) .

الحسن بن متويه : « التذكرة فى علم الكلام » دار الكتب (ب ٢٦٩٨٤) وهذه النسخة ناقصة فرجعنا إلى نسخة أخرى تسمى « التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض » دار الكتب (ب ٢٧٨٠١) ولذلك سنحاول أن نطابق بين هاتين النسختين ونسخ أخرى موجودة بالدار حتى نتمكن من تحقيق هذا المخطوط الطريف.*

القاضى عبد الجبار : « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » ج ٩ عن التولد دار الكتب (٢٦٩٨٢) .

حميد بن أحمد المحلى : « عمدة المسترشدين فى أصول الدين » ج ٢ ، دار الكتب (ب ٢٨٦٨٥) .

---

* تم تحقيق هذا المخطوط بالاشتراك مع الزميل الدكتور فيصل عون ونشرته دار نشر الثقافة فى يناير سنة ١٩٧٥ .

محمود بن محمد الملاحى الخوارزمى : « الفائق فى أصول الدين » دار الكتب (ب ٢٩٠٥٢) .

(ج) كتب منشورة :

هذه المجموعة تتضمن كتبا للمعتزلة ، وعن المعتزلة ، كما تتضمن كتبا للأشاعرة وأهل السنة،وكتباً فى تاريخ الفلسفة : اليونانية والاسلامية والحديثة والمعاصرة . وسنجد ضمن هذه المجموعة كتباً كان اعتمادنا عليها بسيطا ولكننا آثرنا أن نوردها فى ثبت المراجع ، لأنها وردت فى ثنايا البحث من جهة ولكى تتوافر الأمانة العلمية من جهة أخرى .

وننبه إلى أن ورودها هنا بحسب الترتيب الأبجدى فقط، لا بحسب اعتبارات أخرى . وهذه المصادر هى :

إبراهيم بن مصطفى الحلبى : « اللمعة فى تحقيق مباحث الوجود وأفعال العباد » تعليق الشيخ زاهد الكوثرى ، القاهرة سنة ١٩٢٩ .

ابن حزم : « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » الاجزاء من ٣ : ٥ ، القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

ابن خلدون : « شفاء السائل لتهذيب المسائل » تحقيق محمد الطنجى استامبول سنة ١٩٥٧ م .

ابن رشد : « تهافت التهافت » تحقيق موريس بويج » بيروت سنة ١٩٣٠ .

ابن رشد : « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال » تحقيق البيرنادر ، بيروت سنة ١٩١١ .

ابن سبعين : « رسائل ابن سبعين » تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، القاهرة سنة ١٩١٥ .

ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » الأجزاء ٣ ، ٤ تحقيق د : سليمان دنيا ، القاهرة سنة ١٩٥٨ .

ابن القيم الجوزية : « شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل » تصحيح محمد بدر الدين الحلبي ، القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

أبو بكر الباقلاني : « التمهيد » تحقيق د . محمد أبو ريدة والمرحوم محمود الخضيري ، القاهرة سنة ١٩٤٧ . كما رجعنا في بعض الأحيان إلى تصحيح الأب رتشرد يوسف اليسوعي ، بيروت سنة ١٩٥٧ .

أبو بكر الباقلاني : « الإنصاف » تحقيق الشيخ زاهد الكوثري ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .

أبو بكر محمد بن العربي : « العواصم من القواصم » طبع عبد الحميد باديس ، الجزائر سنة ١٩٢٦ م .

أبو البركات البغدادي : « المعتبر في الحكمة » ج ٢ ، حيدر أباد سنة ١٣٥٨ هـ .

أبو الحسن الأشعري : « اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » تحقيق ريتشرد مكارثي ، بيروت سنة ١٩٥٢ .

أبو الحسن الأشعري : « مقالات الاسلاميين » تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ج ١ القاهرة سنة ١٩٥٠ ، ج ٢ سنة ١٩٥٤ .

أبو الحسن الملطي : « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » تحقيق الشيخ زاهد الكوثري ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

أبو الحسين الخياط : « الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد » تحقيق نيبرج ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

أبو حيان التوحيدي ومسكويه : « الهوامل والشوامل » نشرة أحمد أمين والسيد صقر ، القاهرة سنة ١٩٥١ .

أبو منصور عبد القاهر البغدادي : « أصول الدين » استامبول سنة ١٩٢٨

أبو منصور عبد القاهر البغدادي : « الفرق بين الفرق » تحقيق محمد بدر ، القاهرة سنة ١٩١٠ م .

أحمد أمين : « ضحى الإسلام » ج ٣ ، الطبعة السادسة ، القاهرة ، سنة ١٩٥٦ م .

أحمد بن المرتضى : « المنية والأمل » تصحيح توما ارنولد ، حيدر أباد ، سنة ١٩٠٢ .

أحمد عزت راجح (دكتور) : « أصول علم النفس » الطبعة الخامسة القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

أرسطو طاليس : « الطبيعة » ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، ج ١ القاهرة سنة ١٩١٤ :

أرسطو طاليس : « في النفس » ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ج القاهرة سنة ١٩٦٤ م

أفلاطون : « الجمهورية — الكتاب العاشر عرض وتلخيص نظلة الحكيم - محمد مظهر سعيد ، القاهرة سنة ١٩٦٣ .

أفلاطون : « المحاورات » ترجمة د . زكي نجيب محمود ، القاهرة سنة ١٩٥٤م

توفيق الطويل (دكتور) : « أسس الفلسفة » الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة ١٩٥٨ .

توفيق الطويل (دكتور) : « الفلسفة الخلقية » الاسكندريه سنة ١٩٦٠م .

التهانوى : « كشاف اصطلاحات الفنون » كلكتا سنة ١٨٦٢ م .

الجرجاني : « التعريفات » القاهرة سنة ١٩٣٨ .

الجويني : « الإرشاد إلى قواطع الأدلة » تحقيق د . محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد ، القاهرة سنة ١٩٥٠ م

حنا الفاخوري ، خليل الجر : « تاريخ الفلسفة العربية » ج ١ بيروت سنة ١٩٥٧ .

دى بور : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ترجمة د . محمد أبو ريده ، الطبعة الرابعة ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

سعد الدين التفتازانى : « العقائد النسفية » شرح نجم الدين عمر النسفى ، طبع محمد على صبيح ، القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

الشهرستانى : « الملل والنحل » تحقيق محمد سيد كيلانى ، القاهرة سنة ١٩٦١ م .

الشهرستانى : « نهاية الإقدام فى علم الكلام » تصحيح ألفرد جيوم ، مكتبة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

صدر الدين الشيرازى : « الأسفار الأربعة » طبع حجر ، طهران سنة ١٢٨٢ هـ .

عبد الرحمن بدوى (دكتور) : « أرسطو » الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

عبد الرحمن بدوى (دكتور) : « أفلاطون » الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

عبد الرحمن بدوى (دكتور) : « الزمان الوجودى » الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٥ م

عبد الرحمن بدوى (دكتور) : « المثالية الألمانية » ج ١ ، القاهرة سنة سنة ١٩٦٥ م

عبد الرحمن بدوى (دكتور) : « دراسات فى الفلسفة الوجودية » الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٦٦ .

عبد الرحمن بدوى (دكتور) : « ربيع الفكر اليونانى » الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٥٩ م

عبد الرحمن بدوى (دكتور) : « فلسفة العصور الوسطى » القاهرة سنة ١٩٦٧ م

عبد الرحمن بدوى (دكتور) : « مناهج البحث العلمى » القاهرة سنة ١٩٦٣ م

عبد المهيمن بكر (دكتور) : « شرح قانون العقوبات — القسم الخاص » ج ٢ ، القاهرة سنة ١٩٦٢ .

عثمان أمين (دكتور) : « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٩ .

عثمان أمين (دكتور) : « محاولات فلسفية » القاهرة سنة ١٩٥٣ م

عضد الدين الإيجى : « شرح المواقف » شرح الشريف السيد ، استامبول سنة ١٢٩٢ هـ .

على سامى النشار (دكتور) : « نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام » الطبعة الثالثة ، الاسكندرية سنة ١٩٦٥ م

على عبد الواحد وافى (دكتور) : « المسئولية والجزاء » الطبعة الثالثة ، القاهرة سنة ١٩٦٣ م

على مصطفى الغرابى (دكتور) : « أبو الهذيل العلاف » الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٤ م

على مصطفى الغرابى (دكتور) : تاريخ الفرق الإسلامية » القاهرة سنة ١٩٤٨ م

الغزالى : « إحياء علوم الدين » تحقيق د . بدوى طبانه ، البابى الحلبى . القاهرة سنة ١٩٥٨ م وقد رجعنا فى الإحياء إلى ج ١ كتاب قواعد العقائد ج ٤ كتاب التوحيد والتوكل .

الغزالى : « المنقذ من الضلال » تعليق وتصحيح محمد جابر ، مكتبة الجندى — القاهرة بدون تاريخ .

الغزالى : « الاقتصاد فى الاعتقاد » الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ .

الغزالى : « تهافت الفلاسفة » تحقيق موريس بويج : بيروت ، سنة ١٩٢٧م

الغزالى : وقد رجعنا إلى مجموعة من رسائله تحت عنوان « القصور العوالى من رسائل الغزالى » طبع مكتبة الجندى بالقاهرة بدون تاريخ .

وكان من هذه الرسائل :

(أ) الجام العوام عن علم الكلام　　(ب) الرسالة اللدنية

(جـ) القسطاس المستقيم　　(د) المضنون به على غير أهله

فرويد (سيجموند) : « محاضرات تمهيدية فى التحليل النفسى » ترجمة د . أحمد عزت راجح ، القاهرة سنة ١٩٥٢ .

فخر الدين الرازى : « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » طبع الخانجى القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .

فخر الدين الرازى : « معـــالم أصول الدين » على هامش المحصل ، نفس الطبعة السابقة .

فخر الدين الرازى : « المباحث المشرقية » حيدر اباد سنة ١٣٤٣ هـ .

فؤاد حسن زكريا (دكتور) : « اسبينوزا » القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

القاضى عبد الجبار : « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » تقديم وزارة الثقافة طبعه ، بإشراف الدكتور طه حسين ، ولقد رجعنا إلى ما يعنينا منه فقط وهى الأجزاء الآتية :

(أ) جـ ١١ : « التكليف » تحقيق : محمد على النجار ، د . عبد الحليم النجار ، مراجعة د . إبراهيم مدكور القاهرة سنة ١٩٦٥

(ب) ج ١٢ : « النظر والمعارف » تحقيق د . إبراهيم مدكور ، القاهرة سنة ١٩٦٢ .

(ج) ج ١٣ : « اللطف » تحقيق المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي ، مراجعة د . إبراهيم مدكور ، القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

(د) ج ١٦ : « إعجاز القرآن » تحقيق الأستاذ أمين الخولى القاهرة سنة ١٩٦٠ .

القاضى عبد الجبار : « المجموع فى المحيط بالتكليف » جمع ابن متويه . تصحيح الأب هوبن ج ١ ، بيروت سنة ١٩٦٢ . كما رجعنا إلى نفس الكتاب طبع القاهرة سنة ١٩٦٥ .

تحقيق عمر السيد عزمى ومراجعة د . أحمد فؤاد الأهوانى . وذلك لتصحيح كل من النسختين بالأخرى .

القاضى عبد الجبار : « شرح الأصول الخمسة » تعليق ششديو . تحقيق د . عبد الكريم العثمان . مراجعة د . أحمد فؤاد الأهوانى . القاهرة سنة ١٩٦٥م .

— « مجموعة الرسائل » وتشتمل على رسائل عدة لمفكرين مختلفين وقد رجعنا إلى الرسائل الآتية منها :

(أ) ابن سينا : فى القوى الإنسانية وإدراكاتها » الرسالة الثامنة .

(ب) ابن سينا : « بيان الجوهر النفيس » الرسالة الثانية عشر .

(ج) بهاء الدين العاملى : « الوحدة الوجودية » الرسالة الرابعة عشر .

(د) فخر الدين الرازى : « الرسائل الخمسون فى أصول الكلام » الرسالة الخامسة عشر . وجميع تلك الرسائل تصنيف أبو القاسم عبد الرحمن المعروف بأبى شامة الشافعى ، طبع محى الدين صبرى ، مطبعة كردستان القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .

محمد بن الحسن الطوسى : « كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد » . تصنيف جمال الدين الحلى ، بمباى سنة ١٣١٠ .

محمد عبد الهادى أبو ريده (دكتور) : « إبراهيم النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية » . القاهرة سنة ١٩٤٦ .

محمد عبد الهادى أبو ريده (دكتور) : « نصوص فلسفية عربية » القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

الكندى : « رسائل الكندى الفلسفية » تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريده القاهرة سنة ١٩٥٠ م

محمد يوسف موسى : « فلسفة الاخلاق فى الإسلام » الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٢٥ م .

محى الدين بن عربى : « فصوص الحكم » تحقيق د . أبو العلا عفيفى ، القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الحديثة » القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

« دائرة المعارف الإسلامية » المجلد الأول والثالث والسادس . القاهرة ١٩٣٣ م

« المعجم الفلسفى » الأستاذ يوسف كرم ، مراد وهبه ، ويوسف شلاله . القاهرة سنة ١٩٦٦ .

« الموسوعة الفلسفية المختصرة » فؤاد كامل وآخرين ، مراجعة د . زكى نجيب محمود ، القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

د - مراجع غربية : -

André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philo., Paris 1960.

J. Collins, God in Modern Philosophy, London 1959.

Descartes, Oeuvres et lettres, par André Bridoux, Gallimard 1952.

D. B. Mackdonald, Development of Muslim theology, Beirut 1965.

M. Watt, Free- will and predestination in early islam, London 1948

" " , Islamic Philosophy and theology, Edinburgh 1962.

Majid Fahkry, Islamic occasionalism, London 1958

Moritz Schlick, Problems of ethics, Translated by D Rynin, New York, 1962.

O'Leary (de lacy), Arabic thought and its place in history, London 1954.

A. Rogers, A Student's History of philosophy, third edition, New York, 1935.

الفهرس



فهرس الموضوعات

صفحة

الباب الثانى

صفحة

الباب الثالث

الباب الرابع

الباب الخامس

صفحة

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٧٢/١٠٢٠٦




Bibliotheca Alexandrina
0357290